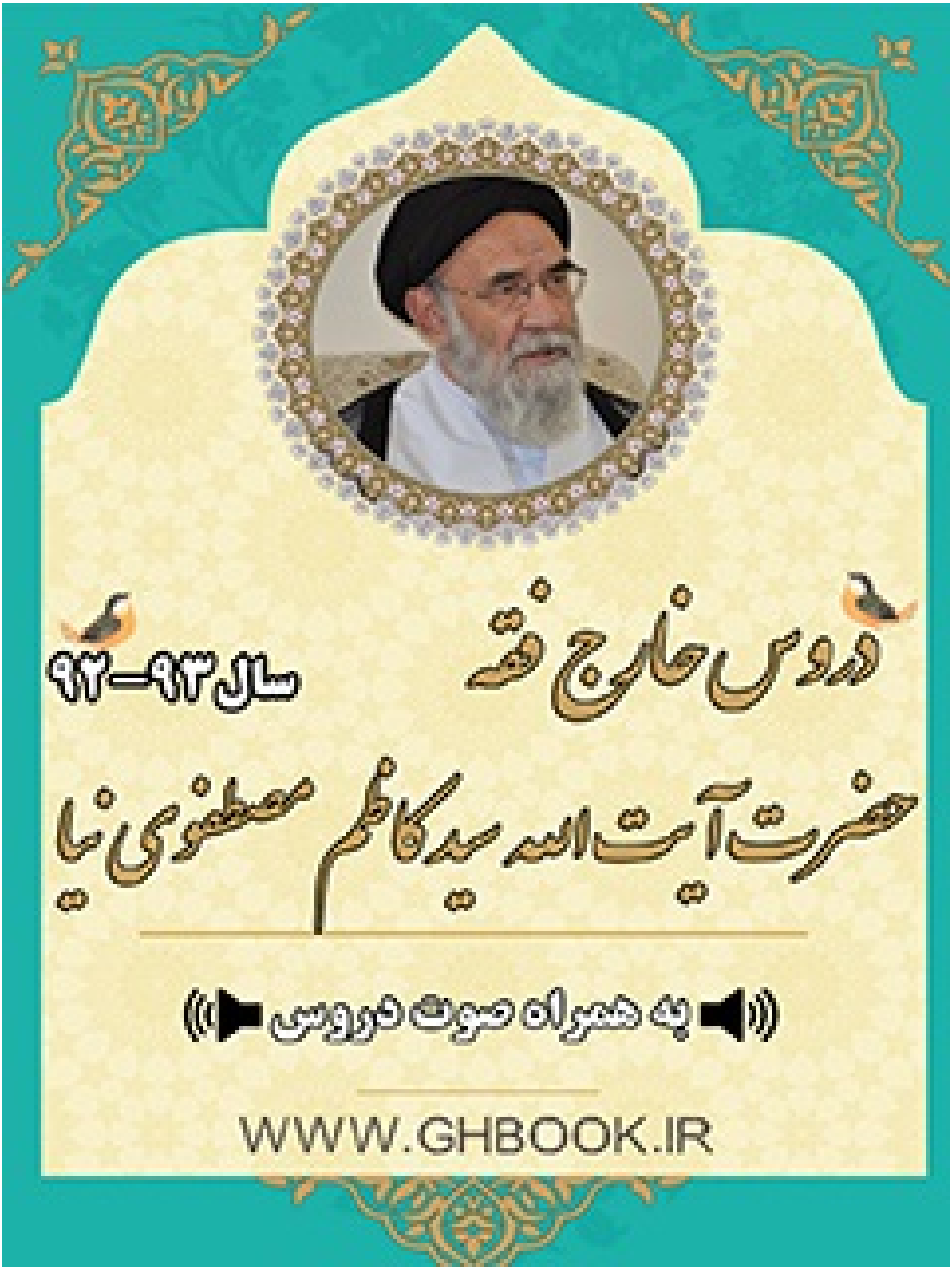

دروس خارج فقه
سال ۹۳-۹۲
حضرت آیت الله سید کاظم مصطفوی نیا
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۳-۹۲

نویسنده:

سیدکاظم مصطفوی نیا

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا ۹۳-۹۲

مشخصات کتاب

سرشناسه:مصطفوی نیا، سیدکاظم،۱۳۳۱

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سیدکاظم مصطفوی نیا۹۳-۹۲ /سیدکاظم مصطفوی نیا.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج فقه

حکم تنجیس و ازاله نجاست از مشاهد مشرفه ۹۲/۰۷/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تنجیس و ازاله نجاست از مشاهد مشرفه

تذکر اخلاقی

قال الله تعالی: یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات این آیه قرآن یکی از مصادیق بارز آن، همین اهل علم است و محصلین علوم آل البیت علیهم السلام. ترجمه کنم و شرح مختصری، ترجمه این است که خدای متعال می فرماید یرفع الله الذین آمنوا منکم خداوند رفعت و برتری می دهد برای آن هایی که ایمان آورده اند و برای آن هایی که علم آموخته اند، رفعت می دهد. این یکی از معجزات قرآن هم به حساب می آید به این صورت که تمام اوصاف و مقامات و القاب و عناوین همه نسبی و عارضی است، دو صفت ذاتی و واقعی است که عبارت است از علم و ایمان. تمامی اوصاف و القاب ارزش اعتباری و حقوقی دارد و نسبی است به شرائط بستگی دارد. یک روز رئیس است و برایش رأی داده اند و یک روز پول دارد اعتبار دارد. اما دو تا عنوان واقعی است، در هیچ شرائطی بالا و پایین نمی رود، کدام دو عنوان؟ علم و ایمان. این که خدا می گوید یرفع الله، رفعتی از سوی خدا داده شده است. مصداق بارز آن علماء و فضلاء هستند اهل علم، که ایمان دارند و علم. یک سوال تفسیری مختصری را هم تذکر بدهم، که گفته می شود در آیات قرآن جای دیگر آمده است که ان اکرمکم عند الله اتقاکم، جوابش این بود که ایمان و تقوا یک حقیقت است دارای دو تا جلوه. جلوه نظری آن ایمان است و جلوه عملی آن تقواست. تقوا و ایمان دو چیز نیست، یک حقیقتی است که در دو جلوه تجلی می کند. علماء و فضلاء این رفعت را خدا به آن

ها داده. بنابراین تذکری که برای خودم و شما عرض می کنم این است که اگر به این دو تا نکته توجه کنیم، که رفعت هم اطلاق دارد، هم رفعت در دنیا و رفعت در آخرت. این گونه نیست که بگوییم بله خوب رفعت داده منتها شما صبر کن، این رفعت را آخرت برایتان می دهد، این القاءات تصوفی است، در مکتب اهل بیت نیست، ما این گونه نمی گوییم. گاهی هم گفته می شود اهل علم که شدید، دنیا دیگر نیست. دیگر باید دل از دنیا جدا کنی، دنیا نیست، فقط منتظر آخرت باش. در مکتب اهل بیت چنین چیزی نیست. در مکتب اهل بیت ربنا آتنا فی الدنیا حسنه و فی الاخره حسنه است. ما می گوییم یک روحانی که این دو تا نکته را جمع کرده باشد، گفته ایم مقوم روحانیت دو چیز است، مقوم که صدمه دید، صحت سلب دارد، چیست ان دو چیز؟ تقوا و علم. گفته ایم در بیان ساده ، طلبه ای که به واجبات و محرمات پایبند باشد و درسش را خوب بخواند، این در مدیریت آقا بقیه الله الاعظم است. دیگر دنیا ندارد، نخیر، عزت دنیا هم دارد. وضع زندگی در حد آبرومندانه. ما دنیا را که ثروتمندی و زراندوزی که نمی دانیم. ما دنیا را می گوییم ما یحتاج و ضروریات فراهم باشد که قطعا هست، شرطش این است.

ص: ۱

اهمیت علم آموزی و تداوم آموزش فقه

لذا توصیه این است مخصوصا برای بعضی از شخصیت هایی که مشاغل اجتماعی دارند و در این جمع هم هستند. یادتان نرود هر موقع مشاغل هم برایتان پیش آمد، درس را ترک نکنید. ما تجربه کردیم کسی کسالت جسمی دارد، می گوید چند روز استراحت کنم، اشتباه می روی، درس برو کسالت ات رفع می شود. من این حرف را همین طوری بدون اساس نمی گویم، اساس علمی هم دارد، چرا؟ چون درس رفتید روحتان سلامت پیدا می کنید، سلامت روحی بر جسم حاکم می شود و سلامت جسم هم محقق می شود. بنابراین در توفیق هایتان مشکلات زندگی تان پیش آمد دست از درس بکشید و بروید دنبال کار، اشتباه فاحشی است. درس ات را ادامه بدهید مدیریت از بالاست. کنترل می شود و کارها رو به راه می شود. اما یک تبصره: یک کارهای ضروری، لازم، حیاتی است که نمی شود انجام ندهد. آدم یک مدرسه دارد، یک حوزه دارد، یک عده ای به آدم وابسته است، یک منطقه ای را آدم باید احیاء کند، عالم بزرگ یک منطقه است طلبه ها به او مراجعه می کنند، چه کار کند؟ راهش این است که آن کار را که رفتید یادتان نرود ارتباط مطالعاتی تان را با درس حفظ کنید، یک تنفسی. مرحوم شیخ انصاری از سلف صالح مان شنیده اید قدس الله نفسه الزکیه که می فرمود روز شنبه که من درس می ایم، پنجشنبه و جمعه که تعطیل می کنم عامی می شود. ببینید تنفس است حیات است. شما در مسافرت کاری هم هستید و خدمت هم به مردم می کنید، یک پنجره ای باز کنید مختصر، در حد اقل نیم ساعت، برای مطالعات تان درس را مطالعه کنید. باز هم یک نکته توضیحی بگویم مطالعه که می کنید مطالعه پراکنده خیلی کارساز نیست. مطالعه مرتب چطوری مرتب؟ مثل قرآن خواندن. از کسانی می پرسم می گویم قرآن می خوانید؟ می گوید که حداقل گفته اند روزی ده آیه اگر طلبه نخواند این دیگر علیه السلام نیست علیه الغفران باید بگوییم یعنی باید خدا ببخشد او را. خوب بعد می گوید بله من سه چهار تا قل هو الله احد می خوانم خوب می شود ده تا، این نشد دیگر، ده تا آیه قرآن، قرآن خواندن قرآن را از اول بگیرید، توصیه ای که من به ارث دارم از مرحوم شیخ صدرا می گفت حداقل روزی ده تا آیه قرآن بخوانید. این یک نورانیت برای طلبه ایجاد می کند. این را برای این گفتم که برنامه درسی تان هم مطالعات تان هم همین طور باشد. ما کار داریم، مسافرت می رویم، هیچ

اشکالی نـدارد کتاب با خودتان ببریـد، مثل قرآن بخوانیـد. چطوری مثل قرآن؟ کتاب کفایه را بگیریـد، یا کتاب اصول فقه را بگیریـد یـا کتـاب شـرح لمعه را بگیریـد، یـا کتاب منهاج الصالحین و تحریر الوسـیله این ها را بگیریـد، از اول همین طور یک صفحه که خواندیـد شـماره گـذاری بکنیـد تـا کتـاب کامـل بشود. در آخر که کتـاب کامـل شـد به طور ناخودآگاه می بینید روحتان یک چیزی به دست آورده، داده ای می آید فرامعادلاتی که وارد می شود بر روح شما، حداقل یک خوشحالی و یک نشاط، الحمـد لله من یک دور شـرح لمعه را مطالعه کردم و ثوابش را هـدیه کردم به روح آقا امام صادق. لـذا در مثال طلبگی گفته می شود که شـما از علم احترام کنیـد که علم از شـما احترام کنـد. شـما بـا علم اتصال ات را برقرار کنیـد که علم با شـما اتصال ات را برقرار کنـد و شـما را بالا ببرد. بنابراین این قبل از تعطیلات شبیه این حرف ها را زدم، خـدا کند در این تعطیلات ان شاء الله اهل مطالعه هستیـد و باشـید به امید خدا. شـکر خدای متعال که باز خداوند توفیق داد امروز روز اول شـروع بحث ما هست.

ص: ۲

ادامه بحث فقهی

مسئله بیستم احکام نجاسات در عروه الوثقی

موضوع بحث ما مسئله بیستم فصل احکام نجاسات در عروه الوثقی. ما متنی بحث ما بر اساس متابعت از سلف صالح حوزه عروه الوثقی است، شرح هم آراء فقهاء برای این که کامل تر و فعلا روان ترین بحث استدلالی کتاب تنقیح هست عمدتا از تنقیح نقل می کنیم و آرای فقهای دیگر از صاحب جواهر و بقیه فقهاء تا امام خمینی و شهید صدر. این آراء را داریم و بعد عمدتا هم متن فتوا منتهی می شود به متن عروه، آن قدر متن عروه متین است که با تمام استدلال ها آخرش منتهی می شود به متن عروه. این سبک و سیاق بحثی ما بود.

حکم تنجیس مشاهد مشرفه

مسئله بیستم بسیار مسئله میمون و مبارکی است. المشاهد المشرفه کالمساجد فی حرمه التنجیس بل وجوب الازاله اذا کان ترکها هتکا بل مطلقا علی الاحوط لکن الاقوی عدم وجوبها مع عدمه و لا فرق فیها بین الضرائح و ما علیها من الثیاب و سایر مواضعها الا فی التأکد و عدمه.

مراد از مشاهد مشرفه

ترجمه: مشاهد مشرفه حرم امام رضا، حرم حضرت معصومه، حرم امامزاده احمد، این ها همه اش مشاهد مشرفه است، آن مشاهد مشرفه ای که کربلا و نجف که سر جای خودش تا مکه و مدینه. این مشاهد مشرفه مثل مساجد هستند در حرمت تنجیس. در بحث های قبلی خواندیم و شرح دادیم که تنجیس مساجد حرام است و حرمتش ثابت است بالنصوص و الاجماعات. و اما مشاهد مشرفه مثل حرم امام رضا و حرم حضرت معصومه این مشاهد هم تنجیسش حرام است مثل مساجد. سید فتوا می دهد مشاهد مشرفه مثل مساجد است همان طور که تنجیس مساجد حرام است بلا خلاف، تنجیس مشاهد مشرفه هم حرام است بلا خلاف. تا این جا خلاف و اشکالی وجود ندارد.

حکم ازاله نجاست از مشاهد مشرفه

بل وجوب الازاله بلکه می گوید فی وجوب الازاله هم مشاهد مشرفه مثل مساجد است. تنجیس قبلا شده است، اگر مسجد باشد، تنجیس که حرام است اما اگر شما در مسجد نجاستی را دیدید، ازاله نجاست بر شما واجب است. می فرماید تنجیس مشاهد مثل مساجد حرام است بلکه ازاله نجاست از مشاهد مشرفه هم مثل مسجد واجب است. منتها این وجوب ازاله را می فرماید مشروط است. حرمت تنجیس مشروط به هیچ شرطی نیست. و اما وجوب ازاله مشروط به این است که اذا کان ترکها هتکا اگر ترک ازاله نجاست هتک به حساب بیاید در این صورت ازاله واجب می شود. بل مطلقا علی الاحوط بلکه ازاله واجب است مطلقا اعم از این که موجب هتک بشود یا نشود منتها علی الاحوط که احتیاط هم احتیاط مستحبی است چون فتوا این جا وجود دارد. لکن الاقوی عدم وجوبها مع عدمه می گوید اقوی گفت و قبل آن فتوا بود و احتیاط از آن احتیاط های مستحب خیلی روشن است. اقوی عدم وجوب ازاله است در صورت عدم هتک. این متن بود که برای شما خواندیم.

صوری که مرحوم آقای خویی طرح نموده اند

اما شرح مسئله: درباره شرح مسئله سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این بحث را مبسوط بیان می کند و می فرماید که بحث صور متعددی دارد.

سوال: مشاهد مشرفه معصومین با غیر معصومین باید تفکیک بشود.

جواب: این هارا بحث می کنیم. خصوصیاتی است که از مشاهد آلات چه می شود، مصاحف چه می شود، این ها متفرعات بحث است. فعلا ما کلی گفتیم حرم امام رضا و حرم حضرت معصومه گفتیم، منتها ما یک بحث فرا فقهی داریم گفتیم معصوم چهارده تا اعلام شده اما معصوم دیگر هم داریم. گفتیم که حضرت علی اکبر مثلا حضرت عباس، حضرت زینب، حضرت معصومه این ها معصومین هستند منتها ما هم ادله ای داشتیم و ارائه کردیم و این که اسم را نبرده، دلیلی دارد برای این که آن یک جهت بوده و این جهت دیگر دارد و این ها معصومین هستند.

۱- (۱) ۱. تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۲، صفحه ۳۱۲.

صورت اول حرمت تنجیس که موجب هتک حرم شود

اما مشاهد مشرفه و ازاله نجاست و حرمت تنجیس به سه صورت است: صورت اول که تنجیس موجب هتک حرم بشود. مثلا تنجیس مشهد از مشاهد، حرم از حرم ها صورت می گیرد ولی این تنجیس هتک حرمت است. هتک قطعی است. هتک مشکوک نیست.

علت حرمت تنجیس در صورت اول

در صورتی که هتک حرمت باشد بلا اشکال تنجیس حرام است و هیچ شبهه ای در این رابطه وجود ندارد. اختلافی هم نیست، منتها ما در حد نفی خلاف اعلام می کنیم نه در حد اجماع.

سوال: در غیر مشاهد هم مثلا منزلی را تنجیس کند و هتک حرمت بشود حرام است.

جواب: هتک حرمت مکان و زمین مردم، اگر در اثر تنجیس صورت بگیرد، یک بحثی است قطعا هتک حرمت به حساب بیاید، تحت عنوان هتک حرمت می رود و اشکال ندارد. شما نظرتان این است که می گویید این اختصاص به مشاهد ندارد، هتک حرمت موضوع حکم است، هر کجا، زمین شخصی یا لباس کسی اگر تنجیس کنی و هتک بشود. ببینید هتک حرمت مربوط می شود به شعائر، مربوط می شود به عناوین مقدسه، هر چیزی که عرف بگوید هتک حرمت شد، ما برای آن حسابی باز نمی کنیم. باید شعائر باشد، حرمات باشد، وانگهی هتک آن می شود قطعا حرام. مشاهد مشرفه قطعا سیدنا الاستاد می فرماید مشاهد مشرفه قطعا شعائر است مثل صفا و مروه ان الصفا و المروه من شعائر الله مشاهد مشرفه هم از شعائر الله هست و تنجیس آن با تعظیم منافات دارد. تعظیم دیگر از بین می رود. تعظیم را اگر پشت پا بزنیم، حرام است براساس نص آیه قرآن. بنابراین تنجیس یک نوع عدم تعظیم است و مخالفت با تعظیم است. و در این مسئله بین فقهاء نه تنها اشکالی وجود ندارد که تقریبا مسئله نزدیک به اجماع است. صورت اول روشن شد و به دور از ابهام است.

صورت دوم تنجیس مشاهد بدون هتك حرمت

صورت دوم: تنجیس مشاهد بدون هتك حرمت. به این معنا که مشهد یا حرم تنجیس بشود ولی هتك حرمتی در کار نباشد. تنجیس می شود اما کسی در عرف این را هتك حرمت تلقی نمی کند. فرض بفرمایید کسی انگشت او خونی شده، زیر فرش مسجد کف مسجد می مالد این خون را و بعد هم فرش می گذارد روی آن، در عرف این را هتك حرمت تلقی نمی کنند. تنجیس است اما هتك حرمت نیست. آیا در این صورت که تنجیس هتك حرمت در پی نداشته باشد، باز هم حرام است یا حرام نیست؟

علت حرمت تنجیس در صورت دوم

سیدنا الاستاد می فرماید تنجیس مشاهد مشرفه ولو موجب هتك حرمت نشود باز هم حرام است، لا یجوز. چرا حرام است؟ حرمت آن به واسطه تبعیت از مسجد نیست که گفتیم تنجیس مسجد حرام است و این هم حرام، به دلیل تبعیت نیست. بلکه حرمت آن براساس قاعده است قاعده الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها. می فرماید مشاهد وقف است یا وقف برای امام معصوم است یا وقف برای معصوم است یا وقف برای مؤمنین و برای زیارت و عبادت است، وقف است. متعلق وقف هم معلوم است. معصوم یا مردم و مؤمنین. جهت وقف هم معین است. جهت وقف این است که عبادتی، طهارتی، نظافتی در کار باشد. جهت وقف حفظ طهارت و پاکیزگی در این موقوفات معلوم است، قطعا در این جهت هست که این مکان پاك و طاهر باشد. این جهت معلوم است. ایشان می گوید معلوم و احاله به معلوم می کند ما از کجا بفهمیم معلوم است؟ ما از تناسب حکم و موضوع. موضوع حرم است و مقدسات و حکم هم عبادت است و خضوع و توسل. بنابراین براساس قرینه تناسب حکم و موضوع می گوییم جهت وقف در مشاهد قطعا طهارت و پاکی و پاکیزگی است. این را که گفتیم اگر تنجیس به عمل بیاید، تصرف در خلاف جهت وقف شده است و تصرف در خلاف جهت وقف از محرمات شرعیه است. بنابراین تنجیس مشاهد قطعا براساس قاعده حرام است. البته اگر موقوفات دارای این جهت نباشد مثل خانات و پارك ها و تفریحگاه ها و منتزحات که برای آسایش و تفریح و مسافرت مردم و مؤمنین است که وقف است اما برای زیارت و عبودیت و توسل و خضوع نیست، اگر می دانیم جهت رعایت طهارت نیست اما در مثل مشاهد مشرفه قطعا براساس تناسب حکم و موضوع می بینیم که جهت وقف همین است که گفته شد. طهارت و نظافت و تنجیس خلاف جهت وقف است و حرام و محرم شرعی. لذا در حرمت تنجیس مساجد ما نیاز به دلیل داریم. چون خلاف قاعده است. اگر یادتان است، چرا خلاف قاعده است؟ چون وقف مسجد بر مبنای سیدنا الاستاد طرف ندارد، وقف مسجد یعنی مال محرم شده و آزاد شده و قربه الی الله آزاد شد و طرف مالك وقف در کار نیست. بنابراین به مال غیر تصرفی نشده است پس از که گفتیم در وقف لله مثل مساجد مال موقوف محرر است، مالك وقف یا مصرف وقف نداریم، آن جا دیگر قاعده کارگشا نیست. باید دلیل برای حرمت تنجیس مسجد اقامه کنیم که گفتیم ادله ما حدیث نبوی معروف که دلالتش خیلی روشن بود جنبوا مساجدکم النجاسه تابع دلیل بود. بنابراین این مسئله دوم، این صورت دوم که تنجیس مشاهد مشرفه موجب هتك حرمت نشود، حکمش این شد که این تنجیس حرام است براساس قاعده الوقوف.

سوال:

جواب: اما حرف وهابی ها تداعی شد نه اشکال. وهابی ها که می گویند خلاف جهت وقف است، قبر دفن یک مسئله است، تدفین یک مسئله است، وقف مسئله دیگری است. ما با آن ها اختلاف داریم از این جهت است. ما می گوییم فی بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیه اسمه آن ها می گوید. آن ها می گویند ما دلیلی بر تعمیر قبور نداریم، فقط یهودی ها قبرهایشان را یک کمی حالت مرتفعی برایش می دهند که تأسی به آن هاست. و اما قبر که صورت گرفت خود قبر از خودش، سنگ گذاشتن دارد، نشانه سنگی روی آن می گذارد، یک مقدار ارتفاعی می دهد، یک مقدار علامت گذاری ها هست، علامت گذاری ها بر مبنای خود آن ها هم الان اخیرا سیمان می کنند علامت می گذارند، بالا نمی برند پایین می برند. یک قبرستانی اخیرا درست کرده اند معمور منتها زیرزمینی. کل آن تصرفات یک تصرفاتی است که در دفن و در قبر است نه در وقف. دفن را اگر بخواهیم بگوییم که تصرف در وقف خود قبر هم تصرف در وقف صورت می گیرد بنابراین به زمین وقفی اصلا دست نزنیم، نه، زمین وقفی وقف شده است برای دفن، اما شکل دفن چگونه است، باید از طریق دیگر درست کنیم. آن مال آن ها بود. اما اگر خاطر شریف تان است درباره وقف محرر امکان دارد نظر شهید صدر خود حقیر گفته باشم. ما شرح دادیم و گفتیم که وقف برای خدا، وقف مسجد محرر به آن معنا نیست. با همه احترام و ادبی که داریم معنایش این نیست که مالک ندارد. ان الله مالک بکل شئ.

صورت سوم لزوم ازاله در صورتی که ابقاء نجاست موجب هتک حرمت نباشد

ص: ۷

صورت سوم این است که وجوب ازاله نجاست از مشاهد مشرفه در صورتی که بقاء نجاست در مشاهد موجب هتک نباشد، آیا ازاله واجب است یا ازاله واجب نیست؟

علت حرمت تنجیس در صورت سوم

بیان محقق همدانی

محقق همدانی (۱) می فرماید که فرقی بین حدوث و بقاء نجاست نیست. اگر تنجیس موجب هتک می شود یا حرمتش ثابت است، حدوث نجاست است و باقی ماندن نجاست که مبادرتی به ازاله نشود هم بقایش حرام است طبیعتا باید ازاله اش واجب باشد. برای این که در هتک حرمت مشاهد بین حدوث و بقاء نجاست فرقی دیده نمی شود اما شرح مسئله و تحقیق ان شاء الله جلسه آینده.

حکم تنجیس و ازاله نجاست از مشاهد مشرفه ۹۲/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تنجیس و ازاله نجاست از مشاهد مشرفه

ادامه بحث مسئله ۲۰

ادامه بحث درباره مسئله بیستم فصل مربوط به احکام نجاسات.

تقسیم سه صورت مسئله

گفته شد که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه مسئله را به سه صورت تصویر فرموده اند که ماحصل بیان ایشان این می شود که اگر تنجیس مشاهد مشرفه موجب هتک بشود، حرام است بلاـ خلاف. و اگر موجب هتک نشود، تنجیس براساس قاعده الوقوف حرام است و اما ازاله نجاست واجب نیست. دلیلی بر وجوب ازاله نجاست از مشاهد مشرفه در دست نیست. اگر وجوب ازاله نجاست در مساجد داریم، تابع دلیل خاص خودش است. مشاهد مشرفه موضوعا غیر از مساجد است. لذا سید هم در متن عروه همین فتوا را می دهد که تنجیس محرم است اما ازاله نجاست واجب نیست، بلکه یک احتیاط است. و دلیلی بر وجوب ازاله در کار نیست.

۱- (۲) ۱. مصباح الفقیه، محقق همدانی، جلد ۱، صفحه ۵۸۶.

اشکال و جواب

اشکال و جوابی را مطرح می کنند، سیدنا الاستاد می فرماید اگر سوالی بشود که تنجیس و وجوب ازاله از فروع تعظیم است و مشاهد قطعا از شعائر الله است. شعائر الله تفسیر سید شبر همین آیه، و من یعظم شعائر الله فانها من تقوی القلوب (۱) می فرماید منظور از شعائر الله، اعلام الدین است، نشانه های دین است. و منظور از تعظیم، هتک آن حرام است. بنابراین براساس آیه شعائر الله مشاهد مشرفه هم از شعائر الله است و حدوث نجاست و بقای نجاست با تعظیم منافات دارد. بنابراین باید ازاله هم واجب باشد. این اشکال را که می فرماید، بعد جواب می دهد، می فرمایند که تعظیم اولا خود تعظیم اطلاق ندارد، ما از خود این بیان اطلاقی نمی فهمیم و فقط مواردی که قطعا از سوی شرع عظمت ثابت شده است مثل حرمین و کوفه و حرم سید الشهداء و امثال. جایی که تعظیم و عظمت دقیقا ثابت نشده باشد، اطلاقی در این آیه نداریم. مضافا بر این سیره عقلاء به طور سیره قطعیه، بر این است که تمامی شعائر را تعظیم یا تمامی تعظیمات را واجب نمی دانند. ما در سیره این را شاهدیم، پس اگر شما قبول نکنید که منعی و نص و آیه اطلاق ندارد، ما می گوییم سیره قطعیه، اطلاق را نقض کرده است، اطلاق را نفی کرده است قطعا. لذا در مثالی که دیروز گفته شد، سیره را می بینید یک کسی مثلا یک کمی انگشتش خونی است، به اندازه غیر معفو زیر فرش کنار در حرم می مالد و فرش را هم روی آن می کشد، این سیره است. و از این قبیل، می بینیم یکی از تعظیمات و تکریمات نظافت حرم است. زوار می آید، مومنین، خوراکی همراه خود دارد و ریخت و پاش می کند، هیچ کسی نمی گوید که این تعظیم واجب است، تعظیم آن این است که پاک کند و تنظیف کند، هیچ کسی قائل به وجوب نیست. پس سیره بر عدم وجوب تعظیم به طور مطلق محقق است. تحقق سیره اطلاق تعظیم را از کار می اندازد. بعد هم خود سید (۲) می فرماید که تعظیم اصلا گاهی ممکن است که بگوییم امکان ندارد. تعبیر امکان ندارد را بکار می برد شاید نظرشان این است که به عسر کشیده می شود. مثال می زنند، می فرمایند تصویر نجس در رواق حرم، ممکن است در بعضی حرم ها ببینید از باب تزیینات، صورت و عکس نجس را آن جا به دیوار چسبانده اند، مثلا داستان جنگ خیبر امیرالمؤمنین است و مرهب و جنازه زمین افتاده ی مرهب که عکس آن به دیوار است. مرهب طاهر است یا نجس؟ نجس اصل و فرع است، الان هم مرده آن آن جا قرار دارد یک مرداری است، تصویر و صورت نجس. و یا در همین طور ماجراها از قبیل لشکر و سپاه که ترسیم می کنند عکس یک کلبی هم آن جا هست و روی دیوار نصب می کنند. تصویر نجس است. این تصویر نجس است و تصویر نجس در دیوار مسجد و حسینیه و مشاهد مشرفه خلاف تعظیم است و منافات دارد با تعظیم اما در عرف متشرعه می بینیم که براساس سیره شان به این گونه تعظیمات هیچ اثری قائل نیستند، این تعظیمات را واجب نمی دانند. بنابراین تعظیم شعائر به طور مطلق واجب نیست. اطلاق که نداشت دلیل از کار می افتد. شما اگر بگویید تعظیم شعائر، ما می گوییم تعظیم شعائر اطلاق ندارد و ممکن است مورد مشهدها و حرم ها را شامل نشود چون اطلاق ندارد. بنابراین از طریق تعظیم هم نمی توانیم کاری از پیش ببریم. در نتیجه همان فتوایی که در متن آمده، می فرمایند درست است. حرمت تنجیس قطعی و بلا اشکال اما وجوب ازاله نجاست دلیل ندارد. فرمایش ایشان کامل شد.

۱- (۱) حج/سوره۲۲، آیه۳۲

۲- (۲) . تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۲، صفحه۳۱۳.

استدلال سید حکیم بر حرمت تنجیس و وجوب ازاله

اما استدلال سید الحکیم بر اثبات حرمت تنجیس و وجوب ازاله: سید الحکیم (۱) می فرماید: حرمت تنجیس مشاهد مشرفه، یک حکمی است که خلافی در آن وجود ندارد بلا- خلاف. و عمده ترین دلیل در این رابطه هتک حرمت است. که هتک حرمت محقق می شود و هتک حرمت از محرمات قطعیه شرعیه است. بعد می فرمایند اگر تعظیم را در نظر بگیریم که از باب تعظیم شعائر، حرام است تنجیس مشاهد و واجب است ازاله نجاست از مسجد. اگر این دلیل را در نظر بگیریم، التزام به اطلاق تعظیم کار مشکلی است مثل سید الخویی که ایشان هم می فرماید که سیره بر خلاف تعظیم وجود دارد. در مواردی دیده می شود که متدینین تمام موارد تعظیمات را رعایت نمی کنند. همان که گفتم از جمله ریخت و پاش در مشاهد یک نوع عدم تعظیم است. تعظیم این است که نظافت و پاکیزگی رعایت بشود. اگر بنا بشود با ریخت و پاش خورد و ریز خوراکی، کف حرم و زمین حرم آلوده بشود، این دیگر تعظیم نشده ولی سیره به این تعظیم اعتناء ندارند پس وجوب تعظیم طبق سیره قطعیه عملیه کامل است و بنابراین مطلق نیست، همان اشکالی که سید الخویی داشت. وانگهی می فرمایند دلیل اصلی برای اثبات این مدعا حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست از مسجد ارتکاز متشرعه است. می فرماید ارتکاز متشرعه هم اعتبارش مثل سیره عملیه است. صحیح است استناد به ارتکاز همان طور که صحیح است استناد به سیره عملیه.

۱- (۳) . مستمسک العروه الوثقی، سید حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۱۵.

فرق سیره متشرعه و ارتکاز متشرعه

گفته ایم که فرق بین سیره و ارتکاز: اولا توجه کنید آن جا که می گوییم سیره عملیه قید توضیحی است. سیره به نامی سیره عملیه و سیره نظریه نداریم، سیره فقط سیره عملیه است و قید توضیحی است نه تخریجی. در برابر سیره عملیه که سیره عملیه هم می گوییم و سیره متشرعه هم می گویند. فرق ارتکاز با سیره عملیه این است که در سیره خود عمل و رفتار اهل شرع در سیره متشرعه و خود رفتار و عمل مردم در سیره عقلاء معیار و ملاک است. عمل و رفتار خارجی و واقعی اما در ارتکاز قرار مرتکز در اذهان اهل شرع یا آن واقعیتی که در ذهن اهل شرع جا افتاده است، آن معیار و ملاک است، آن عنوان دلیل است، آن عنوان ارتکاز است و طبیعتا متعلق سیره عملیه هم اعمال است، اعمال خارجی و تعاملات. و متعلق ارتکاز امور حقوقی و اعتباری است. در سیره عملیه مثال: مثل سیره عملیه درباره بیع معاطاتی که عملا مردم داد و ستد شان بدون عقد است که واقعی و عملی و خارجی است. در ارتکاز مثل ارتکاز ذهنی عقلاء و متشرعه نسبت به شرط سلامت نسبت به مبیع. بیع می کند معامله می کند، نمی گویند که شرط کردم با تو این معامله را که باید مبیع سالم باشد، این را نمی گوید اما اگر معامله صورت گرفت و مبیع معیب درآمد خیار تخلف شرط ارتکازی دارد. این را مراجعه کنید با تعبیر ایشان خیار تخلف شرط ارتکازی است که اسمش را می گذاریم خیار عیب که خیار عیب عنوان است.

تمسک سید حکیم به ارتکاز متشرعه

ص: ۱۱

در این مورد سید الحکیم می فرماید که مطلب ما و مدعای ما یعنی حرمت تنجیس مشاهد ارتکاز متشرعه است، بیان نمی خواهد، عمل نمی خواهد، در ذهن متشرعه مرتکز است. کسی که پیروان ولایت هستند که حرم ها پاک هستند و پاکیزه نگهداری بشود حدوثا و بقاء. این ارتکاز متشرعه اعتبار شرعی دارد و دلیل است. اعتبارش همان اعتباری است که سیره عملیه دارد منتها این دیگر استمرار کافی است و دنبال امضاء رفتن لازم نیست. فقط ثبوت استمرار مثل سیره متشرعه که گفته بودیم یک شرط لازم دارد اما سیره عقلاء دو تا شرط داشت: امضاء و استمرار. اما سیره متشرعه استمرار کافی است چون از دامن شرع برخواسته است و امضاء نمی طلبد. سید الحکیم بعد از بیان این مطلب می فرماید ممکن است بگوییم در ارتکاز فرق بین حدوث و بقاء وجود ندارد. حدوث نجاست که عبارت است از حرمت تنجیس، همان مطلب مرتکز است که بقای نجاست هم یک مبغوضیتش یک امر مرتکز است. پس بر اساس این ارتکاز می توانیم اعلام بکنیم حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست از مشاهد مشرفه.

اشکال سید حکیم در مورد تشکیک در حرمت هتک

بعد اشکال می کند، می فرماید مگر این که بگوییم که اصل حرمت هتک در بعضی از موارد ثابت نیست. یک اموری که هتک هم هست ولی حرمت آن ثابت نیست. تشکیک در حرمت هتک داشته باشیم. اگر تشکیک در حرمت هتک داشتیم این مورد ما می شود شک موضوع و شک در موضوع که شد می شود شبهه مصداقیه و دلیل شامل شبهه مصداقیه نمی شود. لذا در آخر می فرماید که وجوب ازاله نجاست از مشاهد مشرفه مورد احتیاط که هست اما شرعا قول به وجوب و فتوای به وجوب خالی از اشکال نیست.

تحقیق مطلب

کل مطلب در این قسمت گفته شد و کامل شد، اما تحقیق: تحقیق مطلب این است که درباره حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست از مشاهد بین فقهاء اختلاف نظر وجود دارد. یک اختلاف نظر نسبتا قابل توجهی. دو دسته قابل توجه دو تا مسلک را اختیار کرده اند.

کسانی که ازاله نجاست از مشاهد را واجب نمی دانند

یک عده از فقهاء بر این هستند که تنجیس حرام است و ازاله نجاست واجب نیست که این ها عبارتند از خود سید صاحب عروه، سیدنا الاستاد، سید الحکیم و عده از فقهای دیگر.

کسانی که ازاله نجاست را واجب می دانند

دسته دوم از فقهاء بر این هستند که تنجیس مشاهد حرام است و ازاله نجاست از مشاهد هم واجب است. این عده هم عبارتند از شیخ مفید، شهید، محقق کرکی، سید ابوالحسن اصفهانی در وسیله النجاه و سید الامام در تحریر الوسیله، این عده می فرمایند مشاهد احکامش درباره تنجیس و ازاله نجاست مثل مساجد است.

نظر شهید اول در ذکری

شرح مسئله: شهید (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید الحق المفید المشاهد بالمساجد لتحقق معنی المسجدیه مع زیاده می فرماید شیخ مفید قدس الله نفسه الزکیه مشاهد مشرفه را به مساجد ملحق کرده است و این الحاق را آخر می فرماید که دلیل مسجدیت در مشاهد محقق است یعنی محل عبادت. مع زیاده که زیارت معصومین است. بعد از که گفتیم شهید مطلب را نقل کرد و به دلیل هم اشاره کرد، در آخر می فرماید و هو حسن این رأی خود شهید است که تنها نقل قول نبود، این مطلب خوب است که مشاهد مشرفه مثل مساجد است.

۱- (۴) . ذکری، شهید اول، جلد ۱، صفحه ۲۷۸.

نظر جامع المقاصد

بعد از ایشان مرحوم محقق (۱) می فرماید الحق بعض اصحابنا مسجد النبی و المشاهد المشرفه بالحرم. ایشان در بحث حج است و احکام حج، احکامی که حرم دارد را بحث می کند. در ضمن آمده می گوید مسجد النبی و مشاهد مشرفه در یک بسته، مشاهد مشرفه با مسجد النبی یک بسته است. این یک بسته ملحق به حرم است و احکام حرم را دارد. او بقیه احکامی که در حج هست سر جای خودش، احکامی که ما کار داریم، حرمت تنجیس و وجوب ازاله. در آخر بحث که کامل می کند می فرماید و هو المتجه این رأی، رأی با وجهی است، وجهی دارد. مشاهد مشرفه و حرم حضرت رسول کمتر از حرم نیست، این ها هم حرم اولیاء الله و حرم الله هستند.

نظر وسیله النجاه

این مطلب را هم گرفتید، یک اشاره ای هم به بیان سید اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه هم بکنیم. ایشان در کتاب وسیله النجاه (۲) می فرماید یلحق بها المشاهد المشرفه و الضرائح المقدسه، ملحق می شود به مساجد مشاهد مشرفه و ضریح های مقدسه معصومین. سیدنا الامام (۳) قدس الله نفسه الزکیه عین همین متن سید اصفهانی را دارد. چون تحریر الوسیله در حقیقت روی وسیله آمده با یک تغییرات و تکمیلات و توضیحاتی. نقل اقوال را گفتیم، بعد از که نقل اقوال گفته شد، اعلام می شود که تحقیق این است که فتوای صحیح و دارای استحکام همان است که شهید و شیخ مفید تا سید اصفهانی و سید الامام فرموده اند. برای این که ادله ای در این رابطه داریم که این مطلب را به طور کامل می تواند پوشش بدهد.

۱- (۵) . جامع المقاصد، محقق کرکی، جلد ۵، صفحه ۱۰.

۲- (۶) . وسیله النجاه، سید ابوالحسن اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۷۱.

۳- (۷) . تحریر الوسیله، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۱۱۶.

ادله دال بر الحاق مشاهد بر مساجد

ادلـه دال بر الحـاق مشاهـد بر مساجـد: بـه طـور خلاـصه ادله ای را که می تـوانیم در این رابطه ارائه کنیم عبارتنـد از ۱. الحاق موضوعی، که شـهید رحمه الله تعـالی علیه تصـریح فرمودنـد که فرمود به نقـل از مفیـد لتحقق معنی المسـجدیه فیها. این الحاق موضوعی است. الحاق موضوعی که به عمل بیایـد، نیاز به دلیل برای اثبات حکم نداریم، چون مشاهد شده است مساجد و نیاز به بحث نیست. الحاق هم فهمیدیم که یک الحاق درستی است، عبودیت و عبادت و زیارت.

الحاق موضوعی و توضیح آن

سوال: آن چه در الحاق موضوع معتبر است چیست؟

جواب: آن چه در الحـاق موضوعی اعتبار دارد بایـد سـنخیت بین افراد موضوع ثابت و محقق بشود که اگر موضوعات واقعیه و حقیقیه بود، سـنخیت واقعی از لحـاظ جنس و فصـل و اگر موضوعـات اعتبـاری بود، سـنخیت از جهت اعتبار و آثار. چون این موضوعـات موضوعـات اعتبـاریه است و سـنخیت آن از طریق اعتبـار و آثار ثابت است. همان اعتبار و عظمتی که مسـجد دارد مشهد مشرف دارد. همان آثار آن جاست و این جا هم هست.

سوال: چه فرقی بین الحاق موضوعی و تنقیح مناط است؟

جواب: فرق است بین الحاق موضوعی و تنقیح مناط. تنقیح مناط به موضوع کار ندارد، علت حکم مناط حکم را پیدا می کند. می گویـد این خمر حرام است، منـاطش اسـکار است. اسـکار موضـوع نیست و موضوع خمر است و تنقیـح می کنیم فقـاع که اسـکار دارد. امـا الحـاق موضوعی ما ثابت می کنیم از حیث اعتبار شـرعی که گفتم سـنخیت دو شاخصه دارد: اعتبار شـرعی و آثار شـرعی. از حیث اعتبار شـرعی و آثار شـرعی بین مسـجد و مشـهد سـنخیت وجود دارد. وحدت سـنخی وحدت موضوعی است.

تعظیم شعائر در مشاهد و توضیح آن

اما دلیل دوم عبارت است از تعظیم شعائر. ما می گوییم دلیل اصلی ما تعظیم شعائر است. برای این که مشاهد مشرفه قطعا از شعائر است. ما شک و تردیدی در شعائر بودن آن نداریم. شک در تردید برمی گردد به شک در عدم معرفت ما از مذهب. گره خورده به اصل مذهب ماست که از شعائر است و در این بحثی نداریم. تعظیمش هم که دستور قرآنی است که شکی نداریم. و اما فقط اشکال و جواب بگوییم: درباره تعظیم شعائر که سیدنا الاستاد و سید الحکیم فرمودند که با سیره قطعیه دیده اید که تمام تعظیمات واجب نیست. با ادب و احترام عرض می شود که این فرمایش این دو سید علم، قابل التزام نیست. اولا تعظیم همان طوری که سید شبر در تفسیر گفت، در مقابل هتک است، تعظیم هست و هتک که یا تعظیم است یا هتک، ضدین است. لا یحل هتکه، تفسیر شده است. بنابراین سید الاستاد که فرمودند صورت نجس در رواق که مشاهده می کنیم یک عکس نجس، نجس شرعی نیست. با نصب یک پوستر نجس تنجیس به عمل نمی آید. و در عرف خاص هتک هم اولا به عمل نمی آید یا حداقل تردیدی در تحقق هتک داریم. بنابراین در این مثالی که زده شد، سیره قطعا بر عدم وجوب تعظیم محقق نیست. اما اگر گفته شود که مواردی داریم عوام می رود، در حرم سیگار می کشد یا از کارهای خلاف آداب و اسائه ادب. این ها اصلا آن را قبول نکردید که تعظیم به حساب نمی آید، قطعا خلاف تعظیم از او اعمالی سر می زند. جوابش این است که می گویید دقت کنید این سیره، سیره جهال است. کسی که معرفت دینی دارد ما به او می گوییم متشرعه. اسمش اگر مؤمن است، و مسائل را بلد نیست، معرفت دینی ندارد رفتارش را سیره متشرعه تلقی نمی کند، سیره جهال است. مردم های جاهل کارهای خلافی می کند و معیار نمی شود. عمل جاهلانه که معیار نیست. بنابراین سیره بر خلاف تعظیم محقق نیست. سیره که بر خلاف تعظیم محقق نبود، تعظیم به قوت خودش باقی است و خلاف تعظیم هتک است. تنجیس مشاهد و بقای نجاست در مشاهد، می شود هتک و خلاف تعظیم و هر عملی که هتک باشد و خلاف تعظیم باشد، حرام و محرم است. تکمیل بحث جلسه آینده.

ص: ۱۶

حکم تنجیس و ازاله نجاست از مشاهد مشرفه ۹۲/۰۷/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تنجیس و ازاله نجاست از مشاهد مشرفه

براساس برنامه ی از پیش تعیین شده ما، امروز یعنی روزهای چهارشنبه بحث تفسیر آیات ولایی داریم ولیکن بحث دیروز ما یک جایی رسید که قسمت بسیار حساسی، استخاره گرفتم این شد که باید امروز آن قسمت باقی مانده بحث فقه را کامل کنم که آن نقص اگر بماند برای یکی دو روز ممکن است به اشکال بربخورد.

توضیح تکمیلی درباره تعظیم شعائر الله

گفته شد که درباره احکام مشاهد مشرفه اختلاف بین فقهاء وجود دارد در حد قابل توجهی. عده ای از فقهاء بر این هستند که تنجیس مشاهد مشرفه حرام و وجوب ازاله نجاست از آن دلیل شرعی و فقهی ندارد. عده ای که این قول را می گویند عبارت اند از صاحب عروه و سید الحکیم و سید الاستاد. و اما عده دیگر که می فرمایند مشاهد مشرفه به مساجد ملحق هست، حکم هر حرمت تنجیس است و هم وجوب ازاله نجاست از مسجد، این دسته عبارتند از شهید و سید ابوالحسن اصفهانی و سیدنا الامام، می گویند مشاهد مشرفه کالمساجد هستند که تنجیس حرام و ازاله نجاست هم واجب. این طرح مسئله بود.

ادله دال بر این که مشاهد مشرفه در حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست مانند مساجد هستند

ادله ای که در این رابطه اقامه شد، از این قرار است:

دلیل اول الحاق موضوعی

گفتیم دلیل اول الحاق موضوعی است که شهید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید مشاهد مشرفه به مساجد ملحق هستند لتحقق معنی المسجدیه مع زیاده، در مشاهد مشرفه معنای مسجد محقق است، معنای مسجد یعنی جایگاه عبادت. و

ص: ۱۷

دلیل دوم تعظیم شعائر الله

اما دلیل دوم عبارت است از تعظیم شعائر الله. تعظیم شعائر الله را باز هم شرح دادیم، گفتیم بلا اشکال و لا شبهه، مشاهد مشرفه شعائر الله است. شعائر الله که معنی شد یعنی جایی که یاد خدا آن جا زنده شود و جایی که عبودیت انجام بگیرد و جایی که علم و نشانه دین در آن جا باشد. بنابراین مشاهد مشرفه قطعا براساس تسالم فقهاء بلکه براساس ضرورت مذهب از شعائر الله است و تعظیم آن هم واجب است. اگر تنجیس بشود با تعظیم منافات دارد. و همین طور بقای نجاست هم در مشاهد مشرفه با تعظیم منافات دارد. بنابراین نباید نجاست در مشاهد باقی بماند. پس واجب است ازاله آن.

اشکال درباره تعظیم که سیره متشرعه بر این است که همه موارد تعظیم رعایت نمی شود

تا این جا کم و بیش گفته بودیم یا اشارت هایی شده بود اما کامل کنیم، کامل آن این است که درباره تعظیم اشکال شده بود که سیره متشرعه بر این است که تمام موارد تعظیم رعایت نمی شود. از جمله گفتیم صورت نجس بود که جوابش را دادیم، از جمله ریخت و پاش هایی که مردم می آیند داخل حرم یا سیگار می کشند، این ها یک نوع خلاف تعظیم است و رعایت نمی شود. پس نتیجه گرفتیم که تعظیم در تمام موارد براساس سیره متشرعه لازم الرعایه نیست. براساس این سیره اطلاق تعظیم را از بین برد، و تعظیم که اطلاق داشت ما می گوییم در وجوب ازاله شک می کنیم و تعظیم هم اطلاق ندارد.

جواب اشکال

ص: ۱۸

جوابش را دادیم که تعظیم و عدم تعظیم از سوی جهال ملاک و مناط کار نیست. ریخت و پاش ها از سوی جهال است، سیره جهال که اعتبار ندارد، اهل معرفت همچنین کاری نمی کنند. و اما تعظیم شعائر که از مفاهیم خاص است، مفاهیم شرعی است.

مفاهیم خاص قلمرو عرف خاص است و مفاهیم عام قلمرو عرف عام.

این نکته را عنایت کنید: مفاهیم خاص قلمرو عرف خاص است، مفاهیم عام قلمرو عرف عام است. مفاهیم خاص مفاهیم شرعی است. عرف خاص عرف متشرعه است. مفاهیم عام کل مفاهیمی که اهل یک زبان و بشر عاقل بداند مثلا معنای زمین که مفهوم عام است اگر بخواهیم معنای زمین را در تیمم تشخیص بدهیم، باید به عرف عام مراجعه کنیم. زمین چیست؟ آیا فرش زمین است؟ آهن آلات زمین است؟ میز و صندلی زمین است؟ از باب مثال عملی فرش زمین است؟ وهابی ها می گویند بله فرش زمین است، ما می گوییم زمین عناصر خاکی است، به عرف مراجعه کنید، اگر عرف تردید داشته باشد اخذ به قدر متیقن می شود. عرف اطلاق ندارد. هر کجا عرف تردید داشت اخذ به قدر متیقن می شود. پس ما هم قسمت بندی کردیم، عرف خاص و عرف عام و قلمرو آن ها و هم گفتیم قدرت عرف تا کجاست؟ تا جایی که مفهوم برایش قطعی باشد و اگر مشکوک بود کاری نمی تواند از پیش ببرد. درباره تعظیم که مفهوم شرعی هست، باید از عرف متشرعه سوال کنیم، در عرف متشرعه تعظیم آن است که قطعا مشاهد مشرفه آلوده به نجاست نباشد. آلودگی به نجاست خلاف تعظیم است در عرف متشرعه بدون هیچ تردیدی، حدوثا و بقاء. بنابراین با این توضیح این نتیجه به دست می آید که براساس فهم عرف خاص، معنای تعظیم روشن است که تنجیس و آلودگی حدوثا و بقاء با تعظیم منافات دارد.

ص: ۱۹

نتیجه بحث

نتیجه این می شود که حرمت تنجیس و وجوب ازاله براساس تعظیم شعائر درست و بجاست و رأی صحیح و فتوای صحیح همان فتوای سید ابوالحسن اصفهانی [(۱)] هست که در ضمن فتوا ایشان اشاره می کنند که مشاهد مشرفه دارای عظمت هستند یعنی ریشه کار تعظیم است همان طوری که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند: ممکن است ما بگوییم که اساس الحاق مشاهد به مساجد تعظیم شعائر الله است. بنابراین فهم فقهاء از یک سو و تحلیل فقهی از سوی دیگر، تعظیم شعائر دلیل می شود بر این که حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست از مساجد اعلام بشود.

آیا براساس قاعده وقف می شود حکم حرمت تنجیس را اعلام کرد؟

اما یکی از عزیزان سوالی داشت که الان سوالش را جواب بدهم. فرمودند که در صورتی که ما قائل به تعظیم علی الاطلاق نباشیم، سیدنا الاستاد فرمودند که براساس قاعده وقف می شود حکم حرمت تنجیس را اعلام کنیم، چون مشاهد وقف هستند و جهت وقف پاکی و پاکیزگی است. آلودگی و نجاست خلاف جهت وقف است و تصرف بر خلاف جهت وقف قطعا حرام است، این بیان ایشان بود. اما با عرض ادب و احترام معروض می دارد که قاعده الوقوف یک قاعده فقهی حقوقی دارای بنیادهای فوق العاده محکمی است. نص معتبر و آراء از اجماع بالاتر و در حد تسالم و بنابراین این قانون عملی است. قاعده وقوف قاعده درستی است.

قاعده وقف درست است اما این جا جهت آن طهارت و نجاست نیست

ص: ۲۰

۱- (۱) . وسیله النجاه، سید ابوالحسن اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۷۱.

مطلبی که ایشان فرمودند هم کاملا متین و درست است که تصرف بر خلاف جهت وقف قطعا حرام است و هیچ شک و شبهه ای در آن نیست و بسیار متین است. اما تمام کلام در تطبیق است. اولا ـ جهت وقف چیست؟ و ثانیا طهارت و نجاست جهت وقف است؟ فیه بأس و بحث. عرض شود که باید توجه کنیم جهت وقف هدف اصلی وقف است. هدف اصلی وقف جهت وقف است. مثلا ـ وقف می شود این مکان برای کتابخانه، این جهت وقف است، برای کتابخانه. اگر شما این محل و مکان موقوف برای کتابخانه را جایی برای ورزش درست کنید بگویید محل بزرگ است و محل ورزش درست می کنیم. براساس اقتضاءات تربیت بدنی این می شود مکان تربیت بدنی، که برود آن جا ورزش رزمی یا تربیت بدنی یاد بگیرد، قطعا این تصرف خلاف شرع است و لو اصل آن جایز است، تربیت بدنی امر جائزی است، فعل حرام که در حد ذات خودش حرام است، آن که را بحث نداریم، خلاف جهت وقف حرام است که این شکی در آن نیست. اما در کتابخانه که برای کتابخانه است اگر قفسه های خیلی شک و گران قیمتی آوردند یا عکس آن قفسه های خیلی بی ثبات و بقایی آوردند، بعد ما بگوییم که این جهت وقف این است که سالم است و خوب باشد و این کتاب حفظ نمی شود، پس خلاف جهت وقف است این را آورده اند. اینجا می گوییم جهت وقف همان کتابخانه بودن آن است، این قفسه اش خوب باشد یا بد باشد، این ها یک خصوصیات طبیعی موقوف است نه جهت وقف. خصوصیات مربوط به موقوف است نه جهت وقف. تطبیق آن: در مشاهد مشرفه جهت وقف عبادت و زیارت است. اگر حرم را برای کتاب فروشی و برای غیر عبادت کار مباح دیگری اختصاص بدهند، تصرف بر خلاف جهت وقف است و حرام. اما خصوصیات که آلوده می شود یا فرض کنید تصاویر عجیب و غریبی دارد، این ها یک خصوصیات عارضی است که بر موقوف عارض شده و این ها تصرف بر خلاف جهت وقف نیست. جهت وقف یک جهت اصلی معینی که علت غایی برای وقف است. بنابراین فرمایش ایشان هرچند با فتوا هم سو هست ولیکن در مقام تطبیق با ادب و احترام عرض می کنیم که قابل التزام نیست. در نتیجه آن چه که به عنوان دلیل اصلی یا دومین دلیل مستحکم برای اثبات مطلوب یعنی الحاق مشاهد به مساجد ارائه می شود: ۱. الحاق موضوعی است، ۲. تعظیم شعائر،

دلیل سوم حیثیت اضافه

۳. حیثیت اضافیه. دلیل سوم ما یک دلیل فقهی و معرفتی است. دلیل دوم هم دلیل فقهی اعتقادی بود و دلیل سوم ما فقهی معرفتی است. عبارت است از حیثیت اضافیه. حیثیت اضافیه چیست؟

حیثیت اضافیه مراجع

ما از سلف صالح مان در نجف اشرف استفاده کرده ایم که می فرمودند از تلاذمه مرحوم آقا ضیاء عراقی قدس الله انفسهم الزاکیات که یک مرجع دینی دارای دو حیثیت است. یک حیثیت شخصیه دارد که خودش چگونه آدمی است، این با خودش است کار ندارد، خوب بود و بد بود بد، کامل بود کامل و ناقص بود ناقص. اما یک حیثیت اضافیه دارد، اضافه به آقا بقیه الله الاعظم دارد. فقیه آل البیت است. پس از که مرجع شد، حیثیت اضافه به آقا داشت، به جهت حیثیت اضافیه اش توهین حرام است و احترام لازم است. لذا ما یک تجربه هم داریم، آن طلبه ای که در زندگی گاهی می گوید همه کار هایم درست ولی چرا نمی گیرد، که به یکی از مراجع توهین می کند. دوست نداشته باش، اشکال هم داشته باش، اما توهین جائز نیست. توهین به مرجعیت برای هر کسی در هر زمانی، مخصوصا برای طلبه خطر دارد، خطر شخصی هم دارد. خطر کلی که به نظام روحانیت صدمه می زند.

سوال:

جواب: سیاست فقه باید درس فقه را خود فقه را کامل فقهی بیان کنید، این سیاست فقه است که سیاست یعنی مدیریت. فقه را کامل بدون رسوبات و بدون جاذبه و دافعه بیان کنید و بدون در نظر گرفتن شخصیت مثبت و منفی. فقه را به عنوان این که فقه است که مصدر اصلی اش هم قرآن و عترت است. و بعد هم سیاست کلی ما نظام اهل بیت است. فعلاً نظام جمهوری اسلامی در حدی نظام اهل بیت اعلام می شود. اگر این نظام اهل بیت ندانیم دیگر نظام اهل بیتی در دنیا نیست. ما به جهت این حیثیت اضافه ای آن که گفتیم آن چه از دست ما بربیاید، باید مساعدت کنید.

ص: ۲۲

حیثیت اضافه مشاهد مشرفه

حیثیت اضافه ای تا اسم مرجع بود، حالا مشاهد مشرفه که حیثیت اضافه به امام معصوم دارد، قبر امام علی بن موسی الرضاست، قبر مقدس علی بن موسی الرضاست. مرقد مطهر علی بن ابی طالب و ائمه دیگر، حیثیت اضافه به امام معصوم دارد. آن حیثیت اضافیه کل التعظیم و تمام عظمت است. دار و ندار ما شیعیان این است، تعظیم و عظمت برای ولایت است. ولایت نقطه اصلی حیات تشیع در دنیا و فخر و افتخار شیعه در عالم هستی است. هر چیزی که به معصوم این گونه اضافه داشته باشد مثل مرقد مطهر، قطعا مقدس است. لذا یک چوبی را از کوفه می برند به هندوستان برای تبرک، کاملا درست است و هیچ اشکالی ندارد. حیثیت اضافه است، آن کسی که می گوید چوب دیگر چیست، خودش دیگر چیست. خب فهمش دیگر چیست. حیثیت اضافیه را نمی دانند. حیثیت اضافیه که به ثبت رسید، تقدس محفوظ است. این جزء مسائل فقهی و معرفتی با بنیه نجفی ماست. بنابراین براساس حیثیت اضافیه مشاهد مشرفه، حرم های مقدس تنجیس آن حرام است و باقی ماندن نجاست در آن حرام است. اگر گفته شود که این تعظیمات را نمی کنند یا اعتناء نمی کنند، اولاـ جهال است، سیره جهال اعتبار ندارد که گفتم

گاهی سیره متشرعه بر خلاف مقتضای شرع است

و ثانیا گاهی یک دقتی بکنید گاهی به نام سیره متشرعه ما داریم، سیره متشرعه بر خلاف مقتضای شرع است. خیلی تعجب کردید، مثال می زنم برایتان و فعلا همین تاریخی که ما زندگی می کنیم.

تذکر اخلاقی

متشرعه چه کسانی هستند؟ نماز می خوانند، سیره نمازخوان ها بر این است که نمازهای جماعت را سریع و تند و با سرعت بخوانند، این خلاف مقتضای شرع است. من مبسوط الید نیستم و الا حکم صادر می کردم. این گونه فرهنگ خلاف مقتضای شرع است. فرهنگ شده است. من حقیر نمازی بسیار عادی، شاید بگویید چند بار مورد نکوهش قرار گرفته باشم لذا امامت نمی کنم به سادگی. چرا نماز را آدم طولانی نخواند؟ چرا آدم نماز را با طمأنینه نخواند؟ چرا آدم نماز را سریع بخواند؟ اصلا نماز با سرعت همخوانی ندارد. هیچ چیزی بالاتر از نماز نیست و هیچ توجه ارزشمندتر بالاتر از توجه به نماز نیست. ائمه چطوری نماز می خواندند؟ سجده امام سجاد چه بود؟ سید الساجدین چیست و کیست؟ و می دانیم سجده چه کار و چه عملی است. حساس ترین موقعیت ارتباط با خداست که آدم دل نمی کند، چرا سرش را از سجده بردارد؟ از علماء آیت الله العظمی نجفی بود که تقریبا در حالت سجده سکته کرد و از دنیا رفت، نعیما له. تا نماز را می خوانیم شروع می کنند به رکوع و سجود سریع، گاهی تمجید هم دیده ام، عجب امام جماعت داریم، یک نماز سریع و به کارهایمان می رسیم. چه کاری؟ دو دقیقه، پنج دقیقه زودتر به مغازه اش برسد، آن کار را برکت را از او می گیرد. تازه به کار هم نمی رسد و با هم می نشینند و صحبت می کنند. عجیب است به طلبه های عزیز عرض می کنم، وقت نماز می شود، یک دانه ذکر تسبیح حضرت زهرا نمی گوید، تا سلام می گوید بلند می شود کار دارم، تسبیحات حضرت زهرا می دانی چیست؟ مرحوم محدث قمی می گوید که یک نماز با تسبیحات حضرت زهرا برابر است با دویست نمازی که بدون تسبیحات باشد. خودم در جواهر دیدم صاحب جواهر می گوید که یک نماز با تسبیحات حضرت زهراء ثوابش برابر است با هزار تا نمازی که بدون تسبیحات باشد. یا آدم تا تکبیرش را گفته، فضلاء می آیند تعقیب آدم را بهم می زنند. ما داریم تسبیحات حضرت زهرا می گوییم ، آقا سلام، سلامت علیک، ولی تعقیبات است این ادب و فرهنگ طلبگی. اما وقت نماز است اذان، راحت نشسته. چه می شود دو رکعت نماز نافله بخوانید. مرحوم محقق قمی در قوانین الاصول می گفت اگر کسی در نماز واجب حضورش ضعیف است نافله که بخواند، نافله این نقص را جبران می کند. چقدر مهم است. بنابراین سیره را اگر شما گفتید، سیره جهال که اعتبار ندارد گاهی می بینیم سیره بر خلاف مقتضای شرع است. شما اکثریت قریب به اتفاق تان منبری و خطیب هستید، قطعا در بحث هایتان تذکر بدهید نماز را آهسته بخوانید. خود طمأنینه جزء شرائط نماز است و جزء خصوصیات اصلی نماز است. آرام، قرائت و رکوع و سجود. امام جماعتی در مسجدی که همه شان طلبه، رفتم می بینم که در سجده که می رود می گوید سبحان ربی الاعلی و بحمده و سرش را می کند بالا، رفتم خودم را کنترل کردم، گفتم این چه ذکری است که تو می گویی؟ یک دانه ذکر، همه طلبه، گفتم حاج آقا شما یک ذکر می گویید و این همه طلبه هستند و آمادگی دارد، چرا دو تا ذکر بهتری نمی گویید، طولانی بشود که بشود، همه آمادگی دارد. بعد یکی از آن ها که تقریبا عبارتش این بود چشم، حالا پشت سر سبحان ربی الاعلی، سه تا سبحان الله اضافه کرد. در هر صورت اذکارتان، ذکر سجده و رکوع و مخصوصا ذکر سجده آخر، دعاهایی که دارد، آن دعای امام هفتم که چه محتوایی دارد، این ها را ما طلبه ها بگوییم کم و بیش. خدا ان شاء الله برای همه ما این توفیق را بدهد.

سوال: در سنن النبی دارد کان رسول الله اخف الناس صلاه، و در بعضی جاها ممکن است باعث کمی جمعیت بشود.

جواب: اولا اخف معنایش سریع نیست و ثانیا حدیث سند ندارد و نبوی است. از ابنای عامه است. و ثالثا لا تنال شفاعتی من کان مستخفا بالصلاه از امام صادق روایت معتبر از طریق آل البیت است. در مواردی که ضرورت اقتضاء کند سریع تر بخواند خوب است. اما ما این ضرورت هایی که مردم می گویند ضرورت است، ما برویم نماز را مختصر کنیم، این ها را ما ضرورت نمی دانیم. آن ضرورت، ضرورت های جنگ، حرب، جهاد، قتل و غارت. ضرورت مردم دیر می شود نهار آن جا آمده است، ضرورت است تند بخوانیم، این ها ضرورت نیست، شکم پروری و نفسانیات است. این ضرورت ها ضرورت نیست. مورد ضرورت پیدا می شود، درست است، مسافرت است، جبهه است، و وسائل دیگر و یا افراد بیمار و مریضی که ملاحظه اضعف المأمومین این ها خوب است. منتها رعایت اضعف المأمومین نتیجه اش تقریبا می شود طولانی تر خواندن تا آن ها برسند.

دلیل چهارم ارتکاز متشرعه

دلیل چهارم عبارت است از ارتکاز متشرعه. ارتکاز متشرعه که دیروز سید الحکیم اشاره فرمودند این است که در متشرعه به معنای متشرعه، متشرعه ای که متشرع عن معرفه است. آن متشرعه یک ارتکاز ذهنی دارد. ارتکاز ذهنی آن این است که مشاهد مشرفه مثل مساجد مقدس هستند و معظم. و تنجیس حدوثا و بقاء با مکانت و جایگاه مشاهد مشرفه منافات دارد. این ارتکاز متشرعه مثل سیره عملیه اعتبار دارد و در اعتبار شرعی خود، ارتکاز متشرعه با سیره متشرعه فرق ندارد. اما فرق موضوعی بین سیره عملیه و ارتکاز متشرعه دیروز گفته شد. این فتوا را اعلام می کنیم، فتوا همان است که در وسیله النجاه سید اصفهانی و تحریر الوسیله امام خمینی آمده است، مشاهد مشرفه مثل مساجد هستند. هم حرمت تنجیس و هم وجوب ازاله نجاست از احکام مشاهد مشرفه است.

حکم تنجیس مشاهد مشرفه و ادوات آن ۹۲/۰۷/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم تنجیس مشاهد مشرفه و ادوات آن

ادامه بحث از مسئله بیستم در خصوص تنجیس مسجد

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در همین کتاب شریف عروه الوثقی می فرماید: المشاهد المشرفه کالمساجد فی حرمه التنجیس بل وجوب الازاله ان کان ترکها هتکا بل مطلقا علی الاحوط لکن الاقوی عدم وجوبها مع عدمه. تا این جا خواندیم و شرح دادیم و گفتیم که اقوی وجوب است و فتوایی که در این رابطه از مرحوم سید ابوالحسن اصفهانی آمده است، درست و مطابق با ادله و مطابق با احتیاط و مطابق با ولایت است.

تنجیس مشاهد مشرفه و ادوات حرم آنان

در ادامه می فرماید: و لا فرق فیها بین الضرائح و ما علیها من الثیاب و سایر مواضعها الا فی التأکد و عدمه، می فرمایند: در حرمت تنجیس و یا وجوب ازاله نجاست فرق بین خود مرقد مطهر امام در یک حرم و بین آلات و ابزار و وسائل و اجزاء ان معموره، در و پنجره و ستون دیوار، فرقی نیست. همه آن ها معظم هستند و متلعق تعظیم و تنجیس حرام است و وجوب ازاله گفتیم واجب. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید این آلات و ابزار مشاهد مشرفه را که ملحق می کنیم به اصل مرقد مطهر براساس حیثیت اضافیه است.

حیثیت اضافیه در مشاهد مشرفه

که در جلسه قبل گفتیم یکی از ادله ما بر حرمت تنجیس و وجوب ازاله حیثیت اضافیه بود. سیدنا الاستاد این مطلب را تصریح می کند، می فرماید از جهت اضافه ای که به معصوم دارد. حرم المعصوم، در حرم در حرم معصومین، و عتبه در عتبه در حرم معصومین، حلقه در حلقه درب حرم معصوم که این ارتکازی هم هست، مورد سیره متشرعه یا بگویم مورد سیره فقهاء هم هست. عزیزان افاضل هم بدون هیچ تعارفی حرم که وارد می شوید، در ورودی را ببوسید، این یک فرهنگ است برای ما، این معنای معرفت ولایی است. مرحوم شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه این را من از یکی از اساتید بزرگم از نجف نقل می کنم، می فرمود که شیخ انصاری عتبه در حرم حضرت ابوالفضل را می بوسید. عتبه در یعنی آن قسمتی که در کف زمین است که مردم از روی آن رد می شوند، می فرمود من می بوسم تا دیگران ببینند و ببوسند. حیثیت اضافه یک حقیقتی است حقوقی و فقهی و قابل انکار نیست. بنابراین در احترام فرق بین خود مرقد مقدس و اجزای دیگر و ابزار دیگر و وسائل دیگر وجود ندارد.

ص: ۲۶

۱- (۱) . تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۱.

تعظیم مشاهد امامزادگان قطعی النصب و غیره

به همین مناسبت سوال شده است که حرم معصومین، بله همین است که مشاهد مشرفه است. اما حرم امامزاده ها چه می شود؟ درباره این مسئله درست همین دلیلی که الان گفتیم، حیثیت اضافیه. این را هم این جا می توانید استفاده کنید، اگر امامزاده، امامزاده معلوم النسب قطعی بود مثل حضرت معصومه سلام الله تعالی علیها که ما بی هیچ تعارفی الان سر سفره حضرت معصومه هستیم. مدیریت این حوزه مال حضرت معصومه است. وقتی گفتم برای شما، یکی از اعاظم که از دوستان ماست، مریض شده بود، گفت یا حضرت معصومه من این همه خدمت می کنم برای این حوزه و حوزه را اداره می کنم، هوای من را نداری؟ تا این حرف را گفتم طولی نکشید به فاصلی کمی یکی از دوستان از مشهد آمد بدون مقدمات گفت حوزه را حضرت معصومه اداره می کند، مدیریت مال خود حضرت معصومه است. ما که این جا هستیم سر سفره کریمه آل البیت، امامزاده اگر قطعی النسب و معلوم مثل حضرت معصومه باشد، ما یک حرفی را طبق مشهور می زنیم، یک حرفی را طبق نظر غیر مشهور. نظر مشهور این است که چهارده تا معصوم داریم. غیر مشهور من تنها نیستم، کسان دیگر هم هستند که غیر از چهارده معصوم عده ای از امامزاده ها مثل حضرت علی اکبر، حضرت زینب، حضرت معصومه این ها را معصوم می دانند. تحقیقا و تعریفیا هم این ها معصوم هستند، در این ها که بحث نداریم اما امامزاده های دیگر این ها هم حیثیت اضافیه است و هم یک دیوار و در حرم که نسبت دارد به مرقد مقدس یک فرزند پاک و مطهرش مثل حضرت معصومه، به امام موسی بن جعفر و امام رضا چقدر نزدیک است. آن همه احترام و عظمت که در نصوص آمده. در کمتر شاید یک مورد دیگر هست، فقط درباره حضرت معصومه از سوی معصوم زیارت وارد شده است. بنابراین حرم حضرت معصومه همان حکمی را دارد که حرم امام رضا دارد. و اما امامزاده های دیگر حیثیت اضافیه از یک سو و ارتکاز متشرعه از سوی دیگر که ارتکاز بر احترام است و احتیاط در مرحله سوم، بنابراین مطابق احتیاط است باید حرمت تنجیس و وجوب ازاله در نظر گرفته شود.

سوال: ضریح هایی که برای حرمین شریفین و برای امام حسین می سازند که هنوز برده نشده است، این ها چطور؟

جواب: شما در همین قم وقتی ضریح سید الشهداء ساخته شده بود، از مراجع تقلید رفتند دیدار و زیارت کردند. خب عوام قبول نمی کند که قبول نمی کند. حیثیت اضافیه یک امر تحلیلی است.

فرق عرف خاص و عرف عام و سیره متشرعه و بنای عقلاء

گفتم عرف خاص و عرف عام، فرقش این بود که عرف خاص نظرش مربوط می شود به مفاهیم خاص و نظرش حجیت دارد به مفاهیم خاص، عرف عام نظر و فهمش حجیت دارد نسبت به مفاهیم عمومی. فرق بین سیره عقلاء و سیره متشرعه همان فرق بین عرف عام و عرف خاص است. سیره رفتار است، عرف فهم است، بیان نظر است، فرق آن این است.

سوال: سیره فقهاء را فرمودید مگر غیر از سیره متشرعه است؟

جواب: سیره فقهاء هم جزء سیره خاص است. عرف خاص مصادیق دارد. سیره در برابرش سیره خاص هم مصادیق دارد، سیره متشرعه است، سیره فقهاست، و تا سیره نبوی. عرف خاص هم مصادیق دارد: عرف متشره است، عرف اطباست، عرف حقوق دان هاست مثلا.

فرق سیره خاص و سیره عام

سوال: سیره خاص و سیره عام را تعریف کنید.

جواب: سیره عقلاییه با عرف عام، در یک سطح است. سیره متشرعه با عرف خاص هم در یک سطح قرار دارد. فرقش این است که سیره رفتار عامه مردم است، عرف فهم عامه مردم است، فرقش فرق نظری و عملی است. اما سیره خاص و عرف خاص {می توانید سیره خاص بگویید و می توانید سیره متشرعه بگویید} محدوده اش آن مفاهیم خاص است که در درس قبل گفتم نظر عرف در تعظیم معنای تعظیم از فهم عرف عام نیست، عرف متشرعه باید بگوید تعظیم چیست. الان تطبیق شد. بنابراین عرف خاص باید بگوید که منظور از تعظیم چیست؟ می گویند هم حرمت تنجیس و هم وجوب ازاله است. حرم های امامزاد ه ها هم از همین قبیل است. ارتکاز متشرعه، سیره فقهاء، این ها تشخیص می دهند که این جا حیثیت اضافیه است و این جا تعظیم است، و دلیل برای مطلوب ما می شود همان سیره فقهاء.

ص: ۲۸

عرف تا زمانی حجت است که با مانعی روبرو نشود

سوال: حیثیت اضافیه یک مقدار مجمل است، جعفر عموی حضرت حجت که کذاب بود.

جواب: یک مطلب برایتان گفته بودم که باز هم زیاد به دردتان می خورد، گفتم که عرف تا وقتی اعتبار دارد که به مانعی برنخورد. اگر به یک مانع کوچکی بربخورد، دیگر از اعتبار می افتد.

ارتکاز و عرف و سیره ادله لبی هستند

این ادله که همه اش ادله لبیه است، ارتکاز، عرف، سیره همه ادله لبیه است. ادله لبیه فقط در زمین هموار حرکت می کند، با یک مانع کوچک از حرکت می افتد. بنابراین در جایی که دلیل بر فسق آمده، از حیثیت اضافیه دیگر خبری نیست. اگر مانعی در کار نباشد، این ادله لبی به حرکت خودش ادامه می دهد.

حکم تنجیس و ازاله نجاست از قرآن کریم و اوراق آن

در ادامه سید می فرماید: مسئله ۲۱ همین باب: یجب الازاله عن ورق المصحف الشریف و خطه بل عن جلده و غلافه مع الهتک کما انه معه یحرم مس خطه او ورقه بالعضو المتنجس و ان کان متطهر من الحدث،

شرط هتک در تنجیس قرآن کریم

می فرماید: واجب است ازاله نجاست از ورق قرآن، مصحف شریف و خط آن بلکه از جلد و غلافش در صورت هتک. اگر جلد و غلاف قرآن در صورت تنجیس هتک به حساب بیاید، تنجیس آن و واجب است ازاله.

نظر مرحوم آقای خویی

ص: ۲۹

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید که این مسئله دو صورت دارد مثل مسئله قبلی: صورت هتک و صورت عدم هتـک. در صورتی که هتک لازم بیایـد شک در آن نیست که تنجیس حرام است و ازاله نجاست واجب. چرا؟ چون می دانیم که قرآن مصـحف شـریف من اعظم کتب السماویه، از بزرگ ترین کتاب های آسمانی قرآن است که شکی در آن نیست. در صورت هتک تنجیس حرام است و هر چیزی که موجب هتک بشود حرام است.

بیان مرحوم نائینی در این زمینه

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه در حاشـیه بر عروه آورده اند، می فرمایند: اگر هتک درباره مصحف صورت بگیرد، موجب کفر و ارتـداد است. عظمت تا آن جاست. حرمت تنجیس از یک سو و موجب کفر و ارتداد می شود، تا به آن حد مسـئله مهم است.

نظر مرحوم صاحب مستمسک

سیـد الحکیم (۲) قـدس الله نفسـه الزکیـه می فرمایـد ایـن مطلـب حرمـت تنجیس مصـحف از ضـروریات دیـن است، بالا‌تر از ضروریات فقه و بالاتر از ضـروریات مـذهب. ضـرورت به شـما گفتم مثل توافق که سه مرحله دارد، نفی خلاف است و اجماع است و تسالم، و این هم را هم گفتم سه مرحله دارد: ضـرورت فقه، ضـرورت مـذهب، ضـرورت دین. می فرمایـد از ضـرورت دین است.

استناد به روایت وسائل الشیعه، روایت ابن ابی عمیر

۱- (۲) . تنقیح العروه الوثق، محقق خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۲.

۲- (۳) . مستمسک العروه الوثقی، سید حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۱۶ و ۵۱۷.

و بعد هم اضافه می فرماید که مضافا بر این که از ضرورت دین است، نصوصی داریم که درباره احترام قرآن و مصونیت قرآن از هتک بیاناتی دارد بسیار مهم و صریح. از جمله این نصوص حدیث اول: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر که این جزء سندهای اعلایی است. صاحب تفسیر قمی شیخ شیخ کلینی است. و بعد هم شیخ پدر علی بن ابراهیم قمی هم ابن ابی عمیر است. این سند جزء آن اسنادی است خیلی عجیب، شیخ کلینی این سند را زیاد دارد. عن ابراهیم بن عبد الحمید عن اسحاق بن غالب، یاد شماست سیدنا این را موثقه می دانند یا حسنه به جهت پدر ابراهیم بن هاشم که توثیق خاص از مشایخ توثیق ندارد اما ما گفتیم که صحیحه است چون که آن قدر مدح درست است که توثیق نیست اما مدح درجات دارد، مدائحی که در حد قابل توجه برسد، نقش توثیق را ایفاء می کند. این جا یک چیز دیگر هم داریم، گفتیم خود علی بن ابراهیم پدر بزرگوارش را توثیق عملی کرده است. اگر یک باری برخورد کردید محققین می گویند پدر علی بن ابراهیم توثیق خاص ندارد، بگویید خود علی بن ابراهیم پدرش را توثیق عملی کرده است، ده ها صدها روایت از پدرش نقل می کند، عن علی بن ابراهیم عن ابیه که توثیق عملی است. نجاشی که موثق می دانیم در رجال گفتیم موثقین مشهور و غیر مشهور است، مشهور ان چند تا شده است برای این که کتاب نوشته اند اما موثقین غیر مشهور زیاد داریم. خود علی بن ابراهیم قطعا از موثقین است و شک در آن نیست.

سوال: توثیق عام که قطعا دارد؟

جواب: توثیق عام را که سید قبول دارد و این سند را معتبر می داند اما صحیحه نمی داند. ما در اصطلاح می خواهیم بگوییم که این صحیحه است نه حسنه. بعد هم تا این جا صحیحه است گرچه یک جای آن شاید مشکلی باشد که حسنه بشود. عن ابن ابی عمیر عن ابراهیم بن عبد الحمید،

ترجمه ابراهیم بن عبد الحمید

این آقای ابراهیم بن عبد الحمید متاسفانه توثیق عام ندارد و توثیق خاص هم ندارد ولی با این هم معتبر است، ابراهیم عبد الحمید توثیق ندارد اما ابن ابی عمیر نقل می کند. مروی عنه مشایخ ثلاث اعتبارش یک اعتبار خاصی است. که شیخ در عده در بحث حجیت خبر واحد گفت لا یرون ولا یرسلون الا عن ثقه، این سه نفر را ابن ابی عمیر و احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی و صفوان بن یحیی، این سه نفر را گفت که لا یرون ولا یرسلون الا عن ثقه، شیخ توثیق کرد. پس ابراهیم هم معتبر شد. ابراهیم بن عبد الحمید از اسحاق بن غالب نقل می کند، اسحاق بن غالب خودش توثیق خاص دارد که معتبر است، سند معتبر شد. قال قال ابوعبدالله علیه السلام اذا جمع الله عزوجل الاولین و الآخرین روز قیامت، حدیث طولانی است تا این جا که می گوید فیقول الجبار عزوجل و عزتی و جلالی و ارتفاع مکانی لاکرمن الیوم من اکرمک، (۱) نسبت به قرآن. اکرام قرآن این نقش را دارد، روایت معتبر با این شدت لحن. خدا می فرماید من اکرام می کنم قرآن، کسی که تو را اکرام کرده است. یکی از اکرام هایش این است که حداقل اکرام است، این است که طلبه هر روز باید قرآن بخواند. اگر طلبه شده است و هر روز قرآن نمی خواند من متأسف می شوم. مرحوم آشیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه می فرمود: حداقل درس می خوانید، روزی یک صفحه بخوانید. قرآن یکی از اکرام هایش خواندن قرآن است. بعد آثاری دارد، شما اگر مشکلات دارید یک قرآن نذر کنید ثوابش هدیه به روح آقا امام رضا و حضرت معصومه، حاجت تان را بگیرید و نیازی به کار دیگر ندارد، قرآن را از اول تا آخرش بخوانید. لاکرمن الیوم من اکرمک و لاهنن من اهانک، توهین می کنم کسی که تو را توهین کرده است، خوار و حقیر است در پیشگاه خدا که قرآن را خوار بشمارد. این روایت اول،

۱- (۴) . وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، ابواب قرائت قرآن، باب وجوب اکرام القرآن، حدیث ۱.

روایت دوم از وسائل الشیعه

روایت دوم عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد که قمی ها هستند، عن محمد بن سنان که سید اشکال می کند ولی توثیق دارد، روایتش بالاخره خالی از اعتبار نیست. عن ابی الجارود که از روات سند تفسیر قمی است که سند تقریبا می شود لا باس به، قال قال ابوجعفرالامام الباقر علیه السلام قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: انا اول وافد علی العزیز الجبار یوم القیامه و کتابه و اهل بیتی ثم امتی ثم اسئلهم فما فعلتم بکتاب الله و اهل بیتی (۱) ، اولین کسی که در پیشگاه خدای متعال حاضر می شود و حضور پیدا می کند من هستم و قرآن است و اهل بیت من هستند. آنگاه امت من که گویا امت در اطرافش هستند، و سوال می کنم از امت من، با کتاب خدا و اهل بیت من چه کردید؟ آیا اکرام کردید، احترام کردید، یا احترام نکردید؟ این جزء سوال اولی است. با این اهمیت و مکانت قرآن در نصوص آمده است. پس از این که این نصوص را درباره عظمت قرآن برایتان گفتیم، این نتیجه را می گیریم که قرآنی که عظمتش از ضرورت دین است و نصوص تاکیداتی دارد که تکان دهنده است، روح مومن را زنده می کند و برای کسی که بی راهه می رود، خطر عظیم. بنابراین این قرآن بالضروره تنجیس آن حرام و ازاله نجاست از آن واجب. این تا به این جا مربوط می شد به صورت اول، صورت اول در صورتی که هتک در کار باشد.

۱- (۵) . وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، ابواب قرائت قرآن، باب ۲، حدیث ۱

صورت دوم جایی که تنجس همراه هتک قرآن نبوده است

صورت دوم عبارت است از این که تنجیس به عمل آمده ولی هتکی در کار نبوده است. در این صورت سیدنا الاستاد می فرماید که منظور سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه این است که وجوب ازاله دلیل ندارد، چون که هتک محقق نیست. مثال می زند کسی قرآن می خواند و وضو دارد متطهر است، ولی دستش متنجس است به نجاست غیر قذر یعنی نجاستی مثلا چیزی که قذارت ظاهری ندارد و آلودگی ندارد، با این دست نجس به ورق قرآن دست می زند، هتک نیست و وضو هم دارد، هتک نبود و وضو هم داشت دلیلی بر حرمت این تنجیس نداریم. و اگر ببیند که نجاستی هم آن جا هست در همان گوشه صفحه کتاب الله ولی آلودگی ندارد و هتکی هم در کار نیست، ازاله آن نجاست هم واجب نباشد و دلیل ندارد. دلیلی بر حرمت تنجیس و دلیلی بر وجوب ازاله نجاست در کار نیست چون هتک هم وجود ندارد و دلیل خاص دیگری هم نداریم. اما می فرماید دلیل ندارد مگر این که بگوییم وقف باشد قرآن و یا این که ملک کسی باشد که تصرف غیر مشروع در مال مردم و تصرف در وقف در خلاف جهت وقف جائز نیست.

تناسب حکم و موضوع در این جا

بنابراین از آن باب ممکن است اما اگر وقف نباشد، ملک غیر نباشد دلیل نداریم اما فتوا و افتاء بر عدم حرمت تنجیس و افتاء بر عدم وجوب ازاله نجاست مشکل است. بنابراین می شود جزء موارد احتیاط واجب. موارد احتیاط واجب جایی است که ما دلیل نداریم و تناسب حکم و موضوع اجازه نمی دهد فتوا بدهیم و کاملا بن بست است، این جا می شود احتیاط واجب.

ص: ۳۴

تنجیس در جهت خلاف وقف

اما درباره وقف که ایشان آن روز فرمودند و توضیحی هم داده شد، توضیحی این جا بدهیم: سید الاستاد فرمود که جهت وقف این است که طهارت و پاکیزگی رعایت بشود اما این جا اگر تنجیس بشود بر خلاف جهت وقف است. ما گفتیم که جهت وقف براساس فهم عرف متشرع معلوم است، جهت هدف وقف است. وقف این ساختمان برای تدریس، تدریس وقف است اگر بیاید این جا برای ورزش استفاده کند جایز نیست، جهت وقف هدف اصلی است. اما یک خصوصیاتی که متعلق به مال موقوفه طهارت و نجاست و غیرها این جا جهت وقف نیست، جهت وقف آن است. خلاف جهت وقف نمی شود هرچند در نتیجه گفتیم وجوب ازاله واجب است، یادمان نرود قاعده وقوف همان طور که ایشان فرمودند قاعده مسلم بالنص و الاجماع، و این مطلب که استفاده از وقف در خلاف جهت وقف حرام و محرم است بلا اشکال، اما جهت وقف این هدف اصلی آن، بر خلاف هدف اصلی حرام و محرم است اما بر خلاف یک خصوصیات خلاف جهت وقف است، نیاز به دلیل دارد.

تصرف در قبرستان بقیع آیا خلاف جهت وقف است؟

اما آن سوالی که بعضی از عزیزان داشتند که می گویند مقبره جهت وقف است، جهت وقف تدفین است، این جهت وقف است. در خلاف جهت تدفین اگر برود آن جا یک ساختمانی برای سکونت بزنند یا محلی را برای جلسه درست کند، این تصرف در جهت خلاف وقف است اما تدفین و قبر و خود مقبره درست جهت وقف است. پس قبر در زمین وقفی برای مقبره تدفین و درست کردن قبر درست جهت وقف است اما اختلاف در خصوصیات است که این قبر چگونه باشد، با زمین هموار باشد، یک متر بلند باشد، یک ساختمانی داشته باشد، یک گنبدی داشته باشد، این اختلاف در خصوصیات وقف است نه در جهت وقف. بنابراین تا این جا این نتیجه را گرفتیم که فتوا به عدم وجوب ازاله و حرمت تنجیس در صورتی که هتکی در کار نباشد، کار مشکلی است اما دلیل معتبر و مشخصی دال بر حرمت تنجیس و وجوب ازاله در صورت عدم هتک در اختیار نداریم. تتمه بحث برای جلسه آینده.

ص: ۳۵

حکم تنجیس قرآن و وجوب ازاله از آن ۹۲/۰۷/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تنجیس قرآن و وجوب ازاله از آن

ادامه بحث از تنجیس قرآن

ادامه بحث درباره تعظیم مصحف شریف، قرآن کریم و حرمت آن، حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست از اوراق و جلد و خطوط مصحف. در این رابطه گفته شد که اگر تنجیس و یا بقای نجاست موجب هتک بشود، حرمت تنجیس و وجوب ازاله قطعی است و ضروری است که محقق نائینی می فرماید ینتهی الی الارتداد، اگر تنجیس مصحف صورت بگیرد و هتک هم به عمل بیاید به ارتداد کشیده می شود. این شخصی که کتاب الله را تنجیس کند مرتد است در عین حالی که این کارش هم کار حرامی است. اما در صورتی که هتکی به وجود نیاید، تنجیس هست اما هتک نمی شود که مثالش را گفتیم فردی متطهری است در عین حالی که متطهر است دستش آلوده است به نجاست مایعی که تلوث و آلودگی به بار نمی آورد، قذارتی ندارد، رطوبت نجسی است، با رطوبت که دستش هست، قرآن را ورق می زند. عرفا هتک نیست اما تنجیس هست، دست مرطوب و متنجس به ورق قرآن و تنجیس شد اما عرف این را هتک نمی گوید چون هیچ آلودگی به وجود نیامد.

سوال: منظور از قرآن ورقه قرآن است یا نوشته قرآنی است؟

جواب: گفتیم تنجیس قرآن، خطوط قرآن باشد، ورق قرآن باشد حتی جلد قرآن باشد فرق نمی کند. چون خطوط قرآن که خط قرآن است، ورق قرآن است حیثیت اضافیه دارد. جلد جلد قرآن است که حیثیت اضافیه دارد. بنابراین در صورتی که جلد، جلد قرآن شد و کاغذ ورق قرآن شد، حیثیت اضافیه به ثبت رسید، تقدس آمد و تنجیس حرام است. اما مراتب دارد که می گوییم. از لحاظ ادله گاهی بالا و پایین می شود، مقتضای ادله گاهی شامل خطوط است مستقیما و اوراق و جلود از کجا حکمش را پیدا کنیم؟ که در ادامه می گوییم.

ص: ۳۶

نظر مرحوم آقای خویی بر عدم حرمت تنجیس با عدم هتک

پس از که این مطلب را که گفتیم که اگر اینطوری باشد چه می شود؟ سیدنا الاستاد فرمودند که ظاهرا نظر سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب عروه الوثقی این باشد که اگر هتکی در کار نباشد، و مس من غیر تطهیر هم صورت نگیرد، مس آدمی که به اصطلاح متطهر و متوضی نیست و محدث است، مس محدث هم نباشد، دلیلی بر حرمت و دلیلی بر وجوب ازاله ندارد. اما فتوا این بود که گفتیم احتیاط واجب این بود که از دو طرف مطلبی است: از یک طرف عظمت قرآن و از طرف دیگر هم دلیل نداریم، حکم به جواز تنجیس هم مجاز نیستیم و حکم به صدور حرمت تنجیس هم دلیل می خواهد، به بن بست می خوریم. هر کجا که دیده اید که احتیاط واجب، کجاست؟ گرفتاری در این گونه موارد است، بین دو تا

هجومی که از هیچ یکی ما نمی توانیم چیزی استفاده کنیم. تا این جا اجمالا اشاره شد.

نظر شیخ انصاری بر تنجیس قرآن و وجوب ازاله

اما شیخ انصاری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حرمت تنجیس و وجوب ازاله از فحوای عدم جواز مس محدث استفاده می شود. فقهاً و نصاً و کتاباً مس کتابت قرآن برای فرد محدث حرام است بلا اشکال. این مطلب که با قاطعیت و قطعیت ثابت بود، از فحوای آن استفاده می کنیم که تنجیس قطعا دیگر جایز نیست. کسی که محدث مثلا دستش آلوده نیست با دست خشک یا دست پاک آدم محدث نمی تواند کتابت قرآن را مس کند، بالاولویه القطعیه و بالفحوا کسی که دستش آلوده به نجاست هست، نمی تواند مس کند که تنجیس بشود. تنجیس بالاولویه جایز نیست.

۱- (۱) . کتاب طهارت، شیخ انصاری، صفحه ۳۶۹.

سوال: مراد از فحوا چیست؟

جواب: فحوا را شـرح دادم، فحوا درجه پایین ترش عـدم جواز مس دست پاک است، دست نجس که دیگر به اولویت قطعی و به فحوا نمی تواند مس کند تا تنجیس بشود. این تمام فرمایش شیخ انصاری بود.

نظر امام خمینی در کتاب طهارت

سیدنا الامام (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حرمت تنجیس از فحوای آیه ۵۶ سوره واقعه استفاده می شود که می فرماید لا یمسه الا المطهرون، ترجمه اش این می شود که مس نمی تواند که ارتباط مباشـر برقرار کند مگر مطهرون، کسانی که پاک هسـتند و ناپاکان نمی توانند دست به قرآن بزنند، باید پاک باشند. این آیه ظاهرش این است لا یمسه که مس است و مطهرون پاکان. آدمی که پاک نباشـد، خوب دست آدم پاک نیست و نجس است نمی توانـد مس کنـد. امام می فرمایـد ظاهر از مناط ایـن آیه این است که این آیه اشـاره دارد به علـو مقـام قرآن. علـو رتبه از قرآن و عظمت قرآن تـا بـدان جـاست که کسـی که محـدث باشد نمی تواند دست بزند، این علو و مقام که مناط است علی الظاهر، همین مناط را در مس دست آلوده در تنجیس، به فحوا هم داریم، منـاط بالاـولویه. منـاط یعنی حرمت و تعظیم در محـدث که وجود داشت در دست نجس در حالت تنجیس که به طریق اولی وجود دارد.

نظر مرحوم آقای خویی در مورد استناد شیخ انصاری به آیه کریمه

۱- (۲) . کتاب طهارت، امام خمینی، جلد ۳، صفحه ۱۲۳.

بعـد از این که این مطلب بیان شـد، سـیدنا الاسـتاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: در برابر فرمـایش شـیخ انصـاری که فرمودند فحوای آیه عدم جواز مس برای محدث دلالت دارد بر حرمت تنجیس، این فحوا قابل التزام نیست. چرا؟

به نظر مرحوم خویی ملاکات احکام برای بشر قابل کشف نیست

اولا این که می بینیم ملاکات و مناط های احکام شـرعی در دسترس کشف ما نیست، در قلمرو کشف بشـر نیست. ملاکات را خود شـارع می دانـد که چیست، خود صـاحب شـرع می دانـد که چیست، مـا از کجا می دانیم که ملاک تعظیم است، تقـدس است، علو مکـان است؟ ملاـک معلوم نیست. بعـد از که مناط معلوم نباشـد، زمینه برای فحوا وجود نـدارد. فحوا و اولویت پایه اش تعیین و شـناخت مناط است که بگوییم این مناط این جا در حـد پایین وجود دارد مثل که می گوییم لا تقل لهما اف مناط قطعی احترام پـدر و مادر است، می گویی دلالت دارد به اولویت که پـدر و مادر را اذیت نکنید چون مناط قطعی معلوم اسـت که احترام است. مناط اگر معلوم باشد فحوا و اولویت زمینه دارد، این جا مناط معلوم نیست، ممکن است مناط برای عدم جواز مس محـدث چیزی باشد که نمی توانیم درک کنیم و کشف کنیم. و کشف مناط و ملاک تا قطعی نباشد، ما توان اسـتفاده از ملاک و مناط را نداریم. کشف ظنی و احتمالی کاری از پیش نمی برد. این اشـکال اول بر فرمایش شیخ انصاری، اشکال دوم می فرمایند: بر فرض که ما اگر قبول کردیم که این اولویت وجود دارد، محدوده و قلمرو اولویت کجاست؟ خط قرآن است لا یمسه ضـمیر می خورد به خط و کتابت قرآن، و ما فقط در آن محور مطلب را به بار بنشانیم که خط قرآن را آدم محـدث نمی توانـد دست بزند، آدمی که دسـتش نجس است که به اولویت، که این فقط خط است. دلیل ما شد اخص از مدعا. گفته بودیم اگر دلیل اعم از مدعا باشد، کار را از پیش می برد اما اگر دلیل اخص از مدعا بود مطلب را ثابت نمی کند اما موید است.

۱- (۳) . تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۱ تا ۲۹۳.

سوال: یعنی مطلق احکام شرعیه را ما ملاکات را نمی دانیم و راه های کشف مناط چیست؟

جواب: به طور کل مناط احکام برای بشر قابل کشف نیست، موارد استثنایی بسیار نادر کشف می شود آن هم کشف قطعی از مجموع ادله، ادله لفظیه و عقلیه و اجماعات و تسالمات، موارد نادری که آن هم همین بود که گفتیم که احترام والدین. اما این که در اصول گفته می شود که راه کشف مناط یک مغالطه است. مغالطه این است راه کشف ملاک و راه علم به ملاک. امر راه علم به مناط است، امر که آمد علم حاصل می شود که این عمل مصلحتی دارد اما امر مصلحت برای ما مشخص و روشن نمی کند. امر کشف می کند که این عمل مصلحتی دارد. پس کشف ملاک با علم به ملاک قاطی شده است، می گوید راه کشف ملاک امر است، بلکه راه علم به مناط و ملاک امر است. بنابراین کل مدعا چه بود؟ دو جزء داشت: حرمت تنجیس و جوب ازاله. این آیه بر فرضی که دلالتش کامل باشد، حرمت تنجیس را ثابت می کند اما وجوب ازاله را ثابت نمی کند و دلیل می شود اخص از مدعا. برداشت مرحوم آقای خویی از آیه لا یمسه الا المطهرون

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه درباره این آیه یک معنای بسیار ظریف و عالی و متین ارائه می کند، می فرماید که اولا این آیه با مسئله تنجیس ربط ندارد. برای این که لا یمسه الا المطهرون، مطهرون غیر از متطهر است، لا یمسه الاالمتطهر نگفته است تا دلالت کند بر حرمت مس محدث که غیر متطر است بلکه گفته است لا یمسه الا المطهرون، متطهر کسی است که با وضو باشد و طهارت به دست بیاورد، مطهر کسی است که طهره الله من الدنس و الارجاس، از باب تفسیر موضوعی این آین را بگذارید کنار آیه ۳۳ سوره احزاب که می فرماید انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس اهل البیت و یطهرکم تطهیرا که نتیجه آن می شود که ائمه آل البیت مطهرون هستند، یطهرکم که مضارع آن است اسم مفعول آن می شود مطهر و متعلق هم ائمه و اهل بیت هستند، درست مطهر است، طبق نص قرآن ائمه مطهرون هستند، لا یمسه الا المطهرون دو تا آیه را که کنار هم قرار بدهید، خودش معنا را اعلام می کند، می گوید که مس نمی تواند قرآن را یعنی درک باطن قرآن میسر نیست لا یمسه، آن مس است، درک بواطن قرآن ممکن نیست مگر برای مطهرون، آن هایی که عدل قران هستند، قرآن و عترت هستند. که در بحث دیگری گفته باشیم که قرآن مفسر ائمه است و ائمه مفسر قرآن. قرآن ائمه را معرفی می کند و ائمه قرآن را. این دو تا نور متقابل در کنار هم که ارتباط سنخی دارد، جنس نور الله است، فصولش فرق می کند، در قالب مادی و کتاب می شود ائمه و در قالب کلام می شود قرآن. کتاب الله امیرالمومنین است، کلام الله قرآن مجید است. لا یمسه آن جا مساس دارد، مساس ذاتی است. آن بواطن را غیر از ائمه کسان دیگر نمی توانند درک کنند. آیه این است و ربطی به تطهیر و تنجیس و مسئله ما اصلا ندارد. این ظاهر است. بعد یک اشکالی را مطرح می کند در ضمن یک روایت می فرماید در بعضی از روایات آمده است که آیه لا یمسه الا المطهرون طبق نص تطبیق شده به محدث و تنجیس و این ها، بنابراین این را چه علاج کنیم؟

سوال: در مسئله ملاکات احکام که مرحوم آقای خویی فرمودند، آقایون ملاکات را برمی گردانند به مصالح و مفاسد و این امر در نزد شیعه اجماعی است که احکام تابع مفاسد و مصالح است و اصلا ممیزبین اشاعره همین است آن وقت چطوری می شود این را جدا کرد؟

جواب: علم به وجود مصلحت یک مطلبی است و کشف و تشخیص مصلحت و ملاک مشخصا مطلب دیگری است. مسلک عدلیه این است که تمامی احکام تابع ملاکات هست و هیچ عمل عبادی و مشروع و مجعول شرعی بدون ملاک نیست اما آن ملاک چیست؟ به طور مشخص از برد دید ما بیرون است. ما قدرت درک دقیقش را نداریم و تعبد هم معنایش این است.

روایت وسائل الشیعه در جلد ۳ و توجیه مرحوم آقای خویی

خب این اشکال را چه کار کنیم که در روایت آمده است که آیه لا یمسه الا المطهرون تطبیق شده است به عدم جواز مس محدث.

بررسی سند و دلالت روایت

سند را بخوانیم و باسناده در روایت اول آمده است محمد بن یعقوب یادمان است که در روایت دوم و سوم اگر بگویند باسناده برمی گردد به محمد بن یعقوب، شیخ کلینی باسناده عن علی بن الحسن بن فضال که بنو فضال یک دسته از راوی ها هستند. این ها بعد یک لغزش هایی دارند اما یک گروه هایی از راویان هستند و یک خانواده که به روایت این ها اعتماد می شود منتها در حد موثقه. علی بن حسن بن فضال مخصوصا توثیق خاص دارد. عن جعفر بن محمد بن حکیم و جعفر بن محمد بن ابی صباح این دو تا راوی توثیق خاص که ندارند و توثیق عام هم ندارند، جمیعا عن ابراهیم این هر دو هم جعفر بن محمد بن ابی صباح و جعفر بن محمد بن حکیم جمیعا. در سند این یکی از نکات را دقت کنید هر دو امامی است، مدح ابتدایی هم دارد، در مدائحی که رتبه بندی شده است، مدائح هم درجه بندی است، تنها درس رجال شما بود که مدائح را دسته بندی کنیم. این دو تا راوی مدح ابتدایی دارد به این صورت در سند روایت نقل از امام معصوم قرار گرفته است. یک مدح ابتدایی، این یک امتیاز مثبت. امتیاز دوم دو نفر هستند جعفر بن حکیم و جعفر بن محمد بن ابی صلاح، دو نفر با هم که امتیاز دیگری است. پس تا این جا اعتبار لا بأس به است. هم عن ابراهیم بن عبد الحمید که توثیق خاص ندارد اما مروی عنه ابن ابی عمیر است. آن مشایخ ثلاث که از چند زاویه مراسیل و مسانید او معتبر اعلام شده است، این جزء مروی عنه ابن ابی عمیر است. ابن ابی عمیر از او نقل می کند در جاهای دیگر. پس ابراهیم بن عبد الحمید هم از اعتبار برخوردار است، عن ابی الحسن علیه السلام، امام موسی بن جعفر. سند در مجموع می توانیم بگوییم لا بأس به است اگر اصاله السندی نباشیم.

سوال: امام زین العابدین هم ابی الحسن است و جلوتر از امام موسی بن جعفر است.

جواب: در لسان روایات امیرالمومنین همیشه امیرالمومنین ذکر می شود یا علی بن ابی طالب. در سند روایات اسم آقا امیرالمومنین ابی الحسن نمی آید. در مورد امام زین العابدین این به خاطر اطلاق آن است. ابی الحسن مطلق در اصطلاح روایات امام موسی بن جعفر است، ابی الحسن الثانی امام علی بن موسی الرضاست و ابی الحسن الثالث هم امام هادی است. قال المصحف لا تمسه علی غیر طهر و لا جنبا و لا تمس خطه و لا تعلقه ان الله تعالی یقول لا یمسه الا المطهرون (۱) ، در این روایت عدم جواز مس محدث تطبیق شده است به آیه لا یمسه الا المطهرون، می فرماید در این روایت هرچند تطبیق شده است اما این روایت خلاف ظاهر قرآن است. روایتی که خلاف ظاهر قرآن باشد مطابق فتوای عامه هم هست، هم موافق عامه است و هم مخالف ظاهر کتاب، و یک روایتی که موافق عامه و مخالف کتاب باشد دیگر علیه السلام نیست. بنابراین این روایت این دو تا عیب اصلی را دارد لذا ممکن است ما بگوییم این روایت عامی باشد یا در مقام تقیه باشد. بر فرض که قبول کنیم و تنزل کنیم که این روایت فقط اختصاص دارد به مورد خودش، همین جایی که امام فرموده است. سید الخویی در ادامه می فرماید: اگر چنانچه ما آیه را بر فرض قبول کردیم دلالت آن را، دلالت آیه باز هم اخص از مدعا می شود. حرمت تنجیس را ثابت می کند نه وجوب ازاله را.

۱- (۴) . وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، ابواب وضو، باب ۱۲، حدیث ۳.

تحقیق مطلب

اما تحقیق چیست؟ تحقیق همان است که سید ابوالحسن اصفهانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند که ملاک تعظیم است و مصحف تنجیس آن حرام است و وجوب ازاله هم قطعی است، عمده ترین دلیل تعظیم است بعد ارتکاز و بعد هم مطابق با احتیاط و از آیه لاـ یمسه الاـ المطهرون نیازی نیست که استفاده کنیم در این رابطه، ادله ای که دیروز گفتیم دال بر عظمت قرآن کافی است. آن ادله آن قدر تعظیم و عظمت قرآن را به طور مستحکم و عالی بیان می کند که کوچک ترین آلودگی و تنجیس با آن عظمت منافات دارد و ازاله نجاست هم واجب است. بنابراین احتیاطی در کار نیست، فتوا تحریم تنجیس و وجوب ازاله نجاست از مصحف مطابق با فتوای سید اصفهانی و مطابق با فتوای امام خمینی.

انتفاع از اعیان نجسه ۹۲/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تنجیس قرآن و وجوب ازاله از آن

ادامه بحث از حرمت تنجیس و وجوب ازاله از قرآن کریم

تحقیق تکمیلی درباره عظمت مصحف شریف. گفته شد که به مساجد ملحق می شود مشاهد مشرفه و مصحف شریف از حیث حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست. در این رابطه گفتیم که فتوا یا رأی شریف سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه بر این است که اگر هتکی در کار نباشد علی الاقل وجوب ازاله نجاست دلیل ندارد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مقام استدلال این مطلب را تایید فرموده اند که گویا دلیلی بر وجوب ازاله نجاست از مصحف نداریم اما در مقام فتوا صریحا و قطعیا احتیاط اعلام کرده است.

ص: ۴۳

۱- (۵) . وسیله النجاه، سید ابوالحسن اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۷۱.

فتوای سید ابوالحسن اصفهانی

و گفته شد که فتوای درست و مطابق با احتیاط و مطابق با مذاق پیروان قرآن و معتقدین به قرآن و عترت این است که تنجیس حرام است و ازاله واجب، فتوای درست فتوای سید اصفهانی و امام خمینی است. اما ادله دال بر حرمت تنجیس مصحف و وجوب ازاله نجاست از آن. درباره این مدعا و این مطلوب می توانیم ادله متعددی را مستمسک قرار بدهیم: ۱. تعظیم قرآن. تعظیم دو قسم است: الف: تعظیم خاص، ب: تعظیم عام. تعظیم خاص آن است که درباره یکی از مقدسات از سوی شرع نص خاصی آمده است. تعظیم عام عبارت است از تعظیم از باب شعائر. و اما تعظیم قرآن از هر دو زاویه مورد تعظیم است و دارای عظمت. این که از شعائر دین است که شکی در آن نیست. علم دین و نشانه دین و شاخصه اصلی دین قرآن است در صدر جدول شعائر الله است، این از جهت تعظیم عام. اما تعظیم خاص درباره قرآن روایات و نصوصی آمده است که در بیان سید

الحکیم اشاره شد که در آن نص آمده بود که پیامبر می فرمایند من روز قیامت سوال می کنم از امتم که با قرآن و اهل بیتم چی کردید؟ تعظیم ویژه. بنابراین تعظیمی که درباره قرآن وجود دارد دو لایه است، تعظیم خاص و تعظیم عام. تعظیم به این میزان هیچ دلیل دیگر نداشته باشیم، کافی است برای حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست چنان که سید اصفهانی (1) قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند کلما علم من الشرع وجوب تعظیمه علی وجه ینافیه النجاسه می گوید قرآن و هر آن چیزی که می شود عترت، که از سوی شرع عظمت آن چنانی درباره اش آمده است که تنجیس و وجود نجاست منافات با آن عظمت دارد. براساس وجود عظمت در آن حد دو مرتبه ای که عظمت خاص و عظمت عام و براساس منافات تنجیس با عظمت به طور طبیعی این نتیجه به دست می آید که تنجیس حرام است و ازاله نجاست واجب.

۱- (۱) . وسیله النجاه، جلد ۱، صفحه ۷۱.

سوال: تعظیم و نجاست التزامی دارد که ثابت کنیم یا مفهوم تضمنی دارد؟

جواب: ما از باب ملازمه نگفتیم، بلکه دو تا حکم را گفتیم: ۱. حرمت تنجیس، آن جایی که دیدید که می گویند ملازمه نیست، حرمت تنجیس از حرمت مس خط استفاده می شود ولی بین حرمت و وجوب ملازمه نیست، آن زاویه دیگری بود. اما ما گفتیم مدرک ما تعظیم است خود تعظیم هر دو را مستقیم بدون در نظر گرفتن ملازمه پوشش می دهد. تعظیم سبب می شود برای حرمت تنجیس و تعظیم سبب می شود برای وجوب ازاله نجاست. گفتیم که تعظیم هم در آن حد دو لایه.

ارتکاز مسلمین برای قداست قرآن کریم

دلیل دوم ما عبارت است از ارتکاز مسلمین. یک وقت ارتکاز متشرعه می گوییم ممکن است قدر متیقن آن ارتکاز شیعه باشد اما درباره قرآن ارتکاز مسلمین است. مسلمان ها در شکل ارتکازی برای قرآن قداست ویژه قائل هستند طبق خود قرآن، قرآن نور خداست. این قداست ویژه فوق العاده ارتکازی در بین مسلمین، قطعا با تنجیس منافات دارد. همین ارتکاز نسبت به قداست دلیل می شود برای حرمت تنجیس و وجوب ازاله.

هتک حرمت قرآن کریم

۳. هتک حرمت، اگر به ذهن تان سپرده باشید سیدنا الاستاد مسئله را به دو صورت ترسیم فرموده اند، صورت اول لزوم هتک و صورت دوم عدم لزوم هتک، فرمودند که اگر هتک لازم بیاید بلا اشکال و قطعا تنجیس حرام و ازاله واجب اما در صورت عدم هتک می فرمایند اگر وقف باشد یا ملک غیر باشد، طبعا اشکال دارد و دلیل دارد. دلیل ایشان تصرف بر خلاف جهت وقف است و تصرف در ملک غیر که هر گونه تصرف است مخصوصا تنجیس و آلوده کردن. جوابش را گفتیم در مثال هم بیاوریم که این تصرف در جهت وقف و تصرف در ملک شخصی به مقبره مقدس بقیع و حرم حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم تطبیق می کند. گفته شد که وهابی ها اشکال می کنند که در مقبره بقیع تصرف در جهت خلاف وقف است، وقف دفن است، بنای روی قبر بناست و تدفین نیست. جوابش را که دادیم این بود که جهت وقف در مقبره تدفین است. خلاف جهت این است که برود در مقبره اتاق فرهنگی بزند، اتاق تبلیغات بزند یا فرض کنید اداره آن جا بسازد، اما برای تدفین درست جهت وقف است. اما بنا روی قبر این ها خود دفن و بناء از زاویه دیگر باید استفاده بشود، ببینیم سیره مومنین بر نحوه تدفین چگونه است، آیا علماء را، مسلمان ها قبرش را تعمیر نمی کردند؟ ساختمان نمی ساختند؟ گنبد درست نمی کردند؟ بله، ارباب ادیان و پیروان مذاهب قبور علماء و اعاظم شان را تعمیر می کنند، گنبد می سازند. خیلی نمونه بارز ابوحنیفه، جیلانی، بخاری، شافعی ائمه مذاهب خود وهابی ها یک منط قه ای است در بغداد اعظمیه می گویند که قبر ابوحنیفه گنبد و بارگاه دارد. جیلانی می گوید همان جا قبر گیلانی گنبد دارد. بخاری را دیده اید در کشور ازبکستان که گنبدی دارد امام بخاری. بنابراین این سیره همه پیروان ادیان برای علمایشان و اعاظم شان قبرشان را آن گونه می ساختند. آن نحوه قبر از سیره باید استفاده بشود از سوی شرع دلیل قرآنی و روایی بر تعمیر و عدم تعمیر نداریم. اما نکته دومی که سید فرمودند تصرف در مال شخصی اگر قرآن مال شخصی کسی باشد تصرف جایز نیست، درست است. مثال را در مقبره بقیع و حرم حضرت رسول زدم. حرم حضرت رسول خانه شخصی پیامبر اعظم است. دفن در خانه شخصی خودش بالضروره جایز نیست. دفن اولی و دومی در خانه شخصی حضرت رسول بعد از فوت حضرت رسول که وارث هم فقط حضرت صدیقه طاهره و امیرالمومنین

است، به هیـچ وجه جـایز نیست. تصـرف در مال و ملک شخصـی اعتـداء و اغتصاب است بلا اشـکال. دو تا مثال که زده شـد، بنابراین می فرماینـد قرآن اگر ملک شخصـی کسـی باشـد یا وقف باشـد، تصـرف جایز نیست، بله. اما اگر می گوینـد وقف یا ملک شخصـی نباشد، دلیل نداریم، عرض می شود با ادب و احترام این همه دلیل داریم: ۱. تعظیم، ۲. ارتکاز، ۳. هتک. هتک را ایشـان فرمودنـد دو صـورت دارد گـاهی هتـک محقق می شود و گـاهی هتـک محقق نمی شود. تحقیق این است که هتک همیشه وجود دارد. تنجیس بـدون هتـک امکان نـدارد. ما تنجسـی نـداریم که موجب هتک نباشـد اما اگر کسـی جاهل است، عمـل را نمی دانـد، موضوع را نمی دانـد یا حکم را نمی دانـد، برایش هتک تلقی نمی شود، این که از وادی خارج است، این که از منطقه بیرون است. بحث ما درباره مواردی است که کسـی می دانـد قرآن است، می داند این نجس است و الا عن جهل از منطقه بیرون است، آن که کـار دیگری است و بحث دیگری است. هر کسـی بدانـد که این قرآن ورق قرآن است و خودش هم مسلمان است، تنجیس را هتک می داند، هتک از تنجیس به هیچ وجه جدا نیست. درباره تنجیس دو صورت متصور نیست که یـک صورت هتـک باشـد و صورت دیگر هتـک نباشـد، مگر در صورت جهـل که صورت جهـل از منطقه بیرون است. ما بحث در صورت علم و آگـاهی به مسئله است که هر کجـا تنجیس است قطعا هتک است چون مقام قرآن و مسـلمان می داند چه مقـامی است، و لو تنجیس آلودگی به بـار نیاورد، باز هم مقام و منزلت قرآن با تنجیس منافات دارد و تنجیس هتک است. دلیـل سوم ما لزوم هتک در قرآن. هر موقع که ببینـد قرآن تنجیس شـده، مسـلمان است و عظمت قرآن را هم درک می کنـد، بدانـد تنجیس شـده، قطعـا هتـک است. تنجیس بـدون هتـک نـداریم مگر در صورت جهـل که جهـل موضوع دیگری است و خارج از بحث ماست.

ص: ۴۵

سوال: ملک شخصی را شخص حقیقی تلقی کردید در صورتی که اگر شخص حقوقی باشد آن مشکل و فتوای مرحوم صدر هم در این جا حل می شود.

جواب: ملکیت یا ملکیت شخص است که می شود ملکیت حقیقی یا ملکیت جهت است که می شود ملکیت حقوقی. در تصرف و عدم جواز تصرف حرمت و جواز فرق بین ملکیت حقیقی و ملکیت حقوقی ندارد. اما در نقل و انتقال و تصدی یک فرق های جزئی دارد.

سوال: عدم تعظیم خودش هتک است؟

جواب: عدم تعظیم به معنای مطلق نه، مثلا شما خواب هستید تعظیم نمی کنید. عدم تعظیم هتک نیست. هر عملی که منافی با تعظیم باشد هتک است و تنجیس عمل منافی با تعظیم است.

سوال: کسی بدون قصد توهین دست خونی اش را بمالد؟

جواب: گفتم آن جایی که می گویند تنجیس صدق نمی کند، فردی است دستش نجس است و نمی داند نجس است و به ورق قرآن می زند نمی داند که این توهین است، این جا جهل است و موضوع جهل بیرون از منطقه است. بحث ما در آن جاست که مسلمان باشد و بداند که این قرآن است و عظمت قران را هم بداند، این جا اگر تنجیس بشود ولو سهوا مثلا حواسش نیست، دستش می خورد بعد متوجه می شود باید مبادرت کند به تطهیر.

سوال: عامدا می کشد ولی این را نمی آید به لباس من بکشد بلکه به فرش مسجد می کشد، این عدم التعظیم نیست؟

جواب: مسجد غیر از قرآن است. درباره مسجد، مسلمان است و خودش می داند که دستش یک مقدار خون است، زیر فرش می مالد و تنجیس هم می شود، آن جا گفتیم قرآن با فرش و آلات مسجد فرق دارد. قرآن عظمت و تعظیمش دارای دو مرحله است، تعظیم فوق العاده دارد اما در فرش و وسائل مسجد گفته شد که هتک عرفا به حساب نیاید، اما از طریق هتک ما آن جا حکم را اعلام نکردیم چون گفتیم آن جا ممکن است تنجیسی باشد و هتک نباشد عرفا، ولی ادله اش چیزهای دیگری بود، ارتکاز بود و نصوص بود و اجماعات.

سوال: در روزنامه ها که بعضی از آیات می نویسند و در آن سبزی می پیچینند، این ها عدم تعظیم نیست؟

جواب: اشکال دارد، اگر کسی متوجه باشد اشکال دارد.

سوال: به تبع ملکیت جهت پس ضمانش را هم باید بپذیریم.

جواب: ضمان همیشه معیارش خسارت در مال وارد کردن است، اگر تنجیس خسارتی وارد کرد، نقص وارد کرده، ضمان دارد اگر نقص وارد نکرده ضمان ندارد. ضمان مربوط به ایجاد خسارت و نقص است.

قرآن عهد خداست و بی احترامی به آن جایز نیست

دلیل چهارم نصوصی که داریم دال بر این که قرآن عظمتش به جایی است که قرآن عهد خداست. اگر بی احترامی بشود، گفته می شو نقض عهد است و حرام است و جایز نیست.

روایت اصول کافی در باب فضل قرآن

نصی که در این رابطه داریم در اصول کافی: علی عن ابیه عن حماد عن حریز، که این سند صحیح و معتبری است. علی ، علی بن ابراهیم عن ابیه ابراهیم بن هاشم عن حماد بن عیسی عن حریز بن عبدالله که از اجلاء و ثقات و مشایخ است. عن ابی عبدالله علیه السلام که روایت صحیحه است. قال القرآن عهد الله الی خلقه فقد ینبغی للمرأ المسلم ان ینظر فی عهده و ان یقرأ منه فی کل یوم خمسین آیه (۱) ، مطلب اول امام صادق فرمود: قرآن عهد خداست برای خلقش نه یک عهد مطلق، این عهدی برای خلقش است. عهد خداست و پیمان. نوری که ارتباط بین خالق و خلق را به وجود آورده، ارتباط هدایتی. سزاور است برای آدم مسلمان که توجه به عهد خدا بکند. توجه کردن یعنی تنجیس و عدم وجوب ازاله نجاست مگر با نگاه به عهد خدا مطابقت می کند؟ توجه به عهد اقتضاء می دارد که به هیچ وجه راهی برای جواز تنجیس و عدم وجوب ازاله وجود نداشته باشد. دقیقا عهد خدا برای خلق خداست. یک تتمه ای هم برای ما طلبه ها گفت فرمود و ان یقرأ که این واو به ینبغی عطف است یعنی در اصطلاح عامیانه لازم است که یک مسلمان هر روز پنجاه آیه را بخواند تا باطنش را نورانی کند. اگر می خواهیم باطن نورانی داشته باشیم و با قرآن باشیم حداقل نظری به عهد خدا داشته باشیم روزی پنجاه آیه. البته روزی پنجاه آیه که می گویم، این پنجاه تا آیه حصر نیست، حداقل پنجاه تا آیه.

۱- (۲) . اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، کتاب فضل قرآن، باب فی قرائته، حدیث ۱.

منظور از عهد خدا و خلق

سوال: منظور از عهد چیست؟

جواب: منظور از عهد خدا آن هدایت نوری ویژه برخواسته از مقام لطف نسبت به بندگان خودش و در اختیار مردم است و مردم آن هدایت نوری برخواسته از لطف خدا باید ینظر یعنی توجه کند، توجه ویژه با چه احترام و عظمتی باید حفظ کند که اصلا تنجیس و عدم وجوب ازاله دیگر اصلا امکان ندارد با نظر کردن به عهد خدا.

روایت سهل بن زیاد

روایت دوم آمده است در کتاب اصول کافی: سند: عده من اصحابنا هر موقع ابتدای سند آمده بود عده من اصحابنا اعتبار دارد و این عده من اصحابنا را شرحش را داده ایم. عن سهل بن زیاد که قاعده دارد الامر فی سهل سهل. چرا؟ یکی از سهل سهل را این گونه معنا کردیم که این قدر روایت دارد و آن قدر روات اجلاء از او نقل می کنند که دیگر آدم هیچی نباشد واقعا می گوید این راوی نمی شود که جعال باشد. در بحث رجال هم گفتیم یکی از راه های به دست آوردن اعتبار کثرت روایت در حد قابل توجه بود. عن یحی بن المبارک عن عبد الله بن جبله عن معاویه بن وهب عن اسحاق بن عمار، یکی دو تا راوی آن نامشخص است وضع آن ولی در هر صورت روایت مسندی است و در کافی هست و مضمون هم درست، می توانیم این روایت را موید بگیریم و سند فعلا برای ما در حد استحکام و اتقان نرسید. آن چه که از این روایت می توانیم استفاده بکنیم این است که امام صادق می فرماید به اسحاق بن عمار. اگر روایت بقیه اسنادش درست باشد می شود موثقه به خاطر اسحاق که اسحاق بن عمار موثق است. می فرماید به اسحاق بن عمار اما علمت ان النظر فی المصحف عباده (۱) دو سه تا نکته را از آن استفاده کنیم. یکی این که به هر فرصتی که به دست آوردیم، قرآن را که ما بلد هستیم به خط قرآن نگاه کنیم، امام صادق اصول کافی می فرماید عبادت به قرآن عبادت است. و نکته دیگر نگاه به قرآن که عبادت باشد، می بینیم خود ذات قرآن چقدر عظمت دارد و یک وجودی است و یک نوری است که نگاه به آن عبادت است و چیزی که در آن حد از عظمت باشد که نگاه به آن عبادت باشد، آیا با تنجیس و ابقای نجاست تطبیق می کند؟ هرگز، این عظمتی که نگاه به قرآن عبادت است منافی و مخالف قطعی خواهد بود با تنجیس و ابقای نجاست. این دلیل چهارم بود.

۱- (۳) . اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، کتاب فضل قرآن، باب قرائه القرآن فی المصحف، حدیث ۵.

سوال: دلیل چهارم با دلیل اول می تواند یکی باشد؟

جواب: فرق کرد. دلیل اول تعظیم بود و تعظیمی هم از طریق شعائر آمده بود و هم از طریق خاص، روایاتش را گفتیم که پیامبر فرمود با قرآن و اهل بیتم چه کردی، سوال می کند، آن قدر عظمت دارد که آن مربوط به عظمت بود. اما این دلیل پنجم اشاره دارد به این که قرآن آمد از باب عظمت نیامد، از باب عبادت آمد. نگاه به قرآن عبادت است یعنی ذات آن قدر عظمت دارد که کلمه عظمت که به آن اشاره کردم ذهن شما را خراب کرد. اما اصل زاویه عبادت است از طریق این که نظر به قرآن عبادت است، این که نظر عبادت باشد خود عبادت و طبیعت عبادت سنخیت با طهارت و نظافت و قداست دارد و با تنجیس و ابقای نجاست اصلا هیچ گونه سازگاری ندارد.

نفی خلاف قریب به اجماع

دلیل پنجم ما نفی خلاف قریب به اجماع است.

بیان سید حکیم در مستمسک

سید حکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه صریح می کند که خلافی در کار نیست.

تحقیق مطلب

و اما تحقیق هم این است که ما آن چه که تتبع کرده ایم براساس تتبع محدود و ناقص مان، فتوا بر عدم وجوب ازاله و فتوا بر عدم حرمت تنجیس نیافته ایم و فقط آخرین چیزی که دیده شده است، از ضمن کلام سید طباطبایی یزدی و از استدلال سیدنا الاستاد استفاده می شود که در صورت عدم هتک دلیلی بر وجوب ازاله نداریم اما در فتوا هر دو می گویند الاحوط حرمه التنجیس و وجوب الازاله که در عمل نفی خلاف نسبت به حکم ثابت و مسلم است. خلافی در فتوا وجود ندارد. گفتیم بر مبنای ما که نفی خلاف هرچند یک پله از اجماع پایین تر است اما در کنار ادله می تواند نقش کمکی و استحکام بخشی داشته باد. چون این ها نظر محققین و فقهاء و کارشناسان است. با پنج دلیل فتوا همان است که سید اصفهانی در وسیله النجاه و سیدنا الامام در تحریر الوسیله قدس الله اسرارهما گفته اند که تنجیس مصحف حرام و ازاله نجاست واجب، از خطوط و نقوش و اوراق و جلدها.

۱- (۴) . مستمسک العروه الوثقی، سید حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۱۵.

نوشتن قرآن با قلم نجس و حکم اعطای قرآن به دست کافر ۹۲/۰۷/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نوشتن قرآن با قلم نجس و حکم اعطای قرآن به دست کافر

حکم نوشتن قرآن با قلم نجس

مسئله۲۲ : سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: یحرم کتابه القرآن بالمرکب النجس و لو کتب جهلا او عمدا وجب محوه کما انه اذا تنجس خطه و لم یمکن تطهیره یجب محوه، حرام است نوشتن قرآن بوسیله نوشت افزاری که جوهر آن قلم، نجس باشد. اگر با رنگ قلم نجسی کتابت بشود اولاـ حرام است و بعد اگر چنان چه این عمل انجام گیرد، واجب است محو شود. برای این که ازاله نجاست از خط قرآن واجب است. این هم در صورتی که اگر جهلا و یا عمدا نوشته بشود واجب است محو و پاک شود. همان گونه اگر خط قرآن تنجیس بشود، یعنی به وسیله نجاستی آلوده شود نستجیر بالله و قابل تطهیر نباشد باید آن خطوط محو بشود. از باب مقدمه واجب که ازاله نجاست از خط قرآن واجب است. شرح این مسئله و ادله این مسائل از ادله مسائل قبلی استفاده می شود و مطلب واضح است.

حکم دادن قرآن به دست کافر

مسئله ۲۳: لاـ یجوز اعطاوه بید الکافر و ان کان فی یده یجب اخذه منه قرآن را نباید به دست کافر داد، حرام است و جایز نیست، دادن قرآن را برای کافر. و اگر در دست کافر قرآن قرار بگیرد، باید از دست او قرآن را بیرون آورد و پس گرفت. دو تا حکم: ۱. حرام است که قرآن را به دست کافر بدهیم، ۲. واجب است اگر قرآن در دست کافر باشد، باید از دستش بگیریم. این دو تا حکم در این متن آمده، متن عروه، سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه.

ص: ۵۰

دلیل این که قرآن از دست کافر گرفته شود

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این بیان سید دو صورت دارد: بر سبک و سیاق مسائل قبلی.

اعانه بر اثم

صورت اول این است که دادن قرآن در دست کافر موجب تنجیس بشود، کافر نجس است و دستش تنجیس می کند، خب سبب تنجیس شدن می شود اعانه بر اثم و حرام است و جایز نیست، این صغرای مسئله.

نهی از منکر

و بعد می فرماید: واجب است قرآن را از دست کافر بگیرد، به جهت نهی از منکر. کافر که قرآن را احترام نمی کند و تطهیر و

تنجیس که رعایت نمی کند و خودش هم که نجس است و دستش هم می خورد به قرآن تنجیس می شود و منکر است. به جهت نهی از منکر باید قرآن را از دست کافر پس گرفت. اولی حرام بود به جهت اعانه بر اثم و دومی به جهت نهی از منکر.

اعانه بر اثم قابل قبول نیست

می فرماید اگر منظور سید یزدی این باشد صغری و کبرای مسئله خالی از اشکال نیست. اما صغرای مسئله تنجیس اولا و ثانیا: اولا- خواندیم که کافر کتابی نجاستش ثابت نیست بلکه تحقیق این شد که کافر کتابی نجس نیست. تاریخش را هم گفتم از لحاظ ادله تنجیسش ثابت نبود اما فتوای به طهارت، اولین کسی از فقهاء فتوای به طهارت کافر کتابی را صادر فرمود تحت یک کتابچه کوچکی سید محسن حکیم قدس الله نفسه الزکیه بود. و بعد از لحاظ استدلالی سید الاستاد و سیدنا الشهیدصدر اعلام فرمودند که کافر کتابی نجس نیست. محققین از طریق استماع می گویند اما سند نداریم، می گویند که سید بروجردی قدس الله نفسه الزکیه نظرش این بوده است که کافر کتابی نجس نیست ولی به جهت ملاحظاتی که خلاف اجماع می شود اظهار نفرمودند، منتها این نقل فتوا، نقل سماعی است و کتابی و کتابتی در این رابطه ما چیزی نداریم. از امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه سند مکتوب در این رابطه نداریم، طبق فتوای ابتدایی ایشان در تحریر الوسیله نجاست اعلام می شود. فتاوا یا استفتاهای بعدی شان را مبنی بر طهارت یا استدلال بر طهارت را برنخورده ایم که براساس مذاق شریف ایشان ما اگر بیشتر مطالعه کنیم، شاید از ضمن بیانات مبسوط ایشان بتوانیم این مطلب را استفاده کنیم که رأی شریف ایشان هم بر طهارت است. و ثانیا کافر نجس است، تنجیس دیدیم که سرایت می خواهد. ممکن است با دست تری به قرآن نزند و قرآن با جلد و غلاف محفوظ نگهداری می شود و یا در قفسه کتابخانه اش است. دست به آن نمی زند و اگر دست هم بزند معمولا و طبیعتا دست خشک به کتاب می زند، با دست خشک کتاب را باز می کنند و مطالعه می کنند. بنابراین ما احراز نمی کنیم که تنجیس صورت می گیرد، از این سو صغرای مسئله یعنی قرآن را به دست کافر دادن موجب تنجیس می شود، مسلم نیست.

۱- (۱) . تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۳.

سوال: از کجا فهمیدند که منظور کافر کتابی است شاید کافر حربی باشد و مطلق فرمودند.

جواب: اما به طور کلی اکثریتی که در این معاملات مورد ابتلاست، کافر کتابی است. برای آن کافرهایی که کتابی نیستند، برای آن ها معمولاً در اصطلاح کافر هم نمی گوییم بلکه ملحد می گوییم.

سوال: اطلاق این مطلب قابل تشکیک است به عنوان کافر حربی و کافر کتابی.

جواب: اطلاق که انصراف داشته باشد دیگر از آن اطلاق مشکلی ایجاد نمی شود و انصراف به کافر کتابی دارد. پس صغرویا نجاست کافر ثابت نیست و ثانیا تنجیس.

نهی از منکر هم صادق نیست

اما من حیث الکبری که گفتیم نهی از منکر. منکر می بینیم معنای منکر این است که عامل آن فعل آن شئ را منکر و منهی عنه بداند و آن را انجام بدهد که این می شود منکر و اگر نداند دیگر منکر نیست.

فرق ارشاد و نهی از منکر

فرق بین ارشاد و نهی منکر این است که در ارشاد، ارشاد جاهل است، جاهل نمی داند این عمل درست است یا درست نیست ولی عمل خلافی است. هر دو عمل خلاف انجام می دهد، هم کسی که مورد ارشاد است و هم کسی که مورد نهی از منکر است، هر دو عمل خلاف انجام می دهد. یکی را می گویید ارشاد و دیگری را می گویید نهی از منکر. آن را که می گویید ارشاد، ارشاد جاهل است که نمی داند و آن کسی که می گویید نهی از منکر در صورتی که خودش می داند که این کار خلاف است و انجام می دهد و شما اقدام می کنید می شود نهی از منکر. می فرماید در این جا نهی از منکر معلوم نیست، اولا می فرمایند این مسلمان هایی که با زندگی می کنند و تعامل دارند به احکام دین خودشان حرام و حلال را طبق معاییر دین شان رعایت می کنند و جایی برای تعرض نیست. مثلا شارب الخمر فرد ارمنی که فرد ارمنی در ایران که کم و بیش پیدا می شود، شارب الخمر است اما اگر اشاعه نکند و تبلیغ نکند که عنوان ثانی به حساب بیاید، داخل خانه اش شرب خمر می کند از لحاظ فقهی حکمی نداریم که وارد بشود کسی به خانه شان و آن ها دستگیر و شلاق بزنند. حکم شلاق ندارد. چون بعد از ذمه آزادند که به وظائف دین خودشان عمل بکنند. کفار در زندگی مسلمان ها می بینیم که قرآن را آن ها براساس دین خودشان درباره اش احکامی قائل نیستند، تعظیم خاص و حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست، حکم خود دین شان آن حکمی نیست که در دین اسلام است. بنابراین منکر به حساب نمی آید و لو تنجیس ظاهر نستجیر بالله صورت بگیرد، منکر به حساب نمی آید تا بگوییم نهی از منکر بشود. خب نهی از منکر در این جا پس مصداق ندارد.

در مسئله فوق ارشاد جاری نیست

و اما اگر سوال بکنید که ارشاد چه؟ ارشاد جاهل مسلمان است نسبت به مسئله ای که به آن معتقد است ولی فعلا جاهل است. پس ارشاد این جا معنا ندارد چون آن ها جاهل به مسئله نیستند که ما بگوییم حکم تعظیم را نمی دانند و دین شان تعظیم قائل است مثل جهال مسلمان، پس ارشاد هم زمینه ندارد. بنابراین اگر رأی سید از حرمت اعطای قرآن به ید کافر و وجوب اخذ قرآن از ید کافر، این اعانه بر اثم و نهی از منکر باشد، قابل التزام و قابل تایید نیست. اما اگر منظور هتک باشد له وجه وجیه.

سوال: این که در اعتقادات این است که آن ها بر فروع هم مواخذه می شوند.

جواب: یک سوال کلامی است که کفار مواخذه می شوند نسبت به محرماتی که انجام داده اند و افعال قبیحی که مرتکب شده اند، روز قیامت مواخذه می شوند، آن یک بحث کلامی است که ببینیم اولاـ قاعده اشتراک مفادش چیست، قاعده اشتراک، اشتراک حکم بین عالم و جاهل. و ثانیا قاعده مواخذه نسبت به جاهل مقصر و قاصر، با آن دو تا قاعده مراجعه می کنیم و نتیجه این می شود که اگر مقصر باشند، قطعا مواخذه می شوند و اگر قاصر باشند مواخذه اش دلیل ندارد و در نصوص هست که بعدا یک امتحانی روز قیامت از آن ها از آدم های قاصر، چون از دنیا تا بهشت و جهنم بعد از مردن هم راه و فاصله زیادی است، برزخ و مسیر طولانی است. یک امتحانی آن جا هم. لذا ثواب و عقاب هم که شما فاتحه می خوانید به ارواح اموات تان که از دنیا رفته اند، به درد آن مسیر می خورد و مسیر طولانی است و کمک می خواهد و اذیت می شوند. بعد گفته می شود که در آن مسیر یک امتحانی از آن هایی که قاصر هستند، گرفته می شود. اما عنوان بعدی این بود که می فرمایند اگر موجب هتک حرمت باشد، این درست است. قرآن به دست کافر دادن موجب هتک حرمت است و هتک حرمت هم قطعا از محرمات قطعی شرعی است، حرام است و بعد بقاء قرآن در دست کافر هم اگر موجب هتک حرمت باشد، باز هم حرام است و بیرون آوردن قرآن از ید کافر و گرفتن قرآن از دست کافر می شود واجب. بعد از که هتک صورت بگیرد، ببینیم که هتک که صورت گرفت، حرمت قطعی است از باب هتک حرمت، حرام بودن دادن قرآن در دست کافر قطعی است اما تشخیص هتک حرمت و تحقق مصداق هتک حرمت پیش مسلمان هاست و این دیگر از منکر و معروف نیست، این عناوینی است که موضوع حکم است. تحقق هتک و تحقق مصداق هتک باید پیش مسلمان ها باشد ولو کافر خودشان هتک ندانند. این از باب نهی ازمنکر نیست بلکه خود هتک موضوع حکم است. بعد از که هتک موضوع حکم شد، مسئله مسیر همواری دارد و می شود براین اساس می توانیم بگوییم این دو تا حکم را، حرمت و وجوب را.

تحقق هتک مورد تردید است

اما در مصداق هتک از طریق دیگر می توانیم اشکال کنیم که هتک حرمت اگر کافر نسبت به قرآن احترام ویژه ای داشته باشد برای مطالعه و فهم معنای قرآن و اعتلای علمی، این در مسلک ما هتک است؟ و بعد اگر از قرآن استفاده کند، خود حقیر دیده ام در تتبعات مختصر خودم، سید الاستاد می فرماید خیلی از یهودی ها و نصرانی ها با مطالعه نهج البلاغه مسلمان شددند. چنان چه که شخصی در تاریخ اخیر، فرد سلفی وهابی که بسیار معروف و مشهور و خیلی هم دارای احساسات خاص و امکانات بالایی هم داشت در اندوزی یا مالزی، توحید و اخلاص را بررسی می کرد بوسیله خطبه اول نهج البلاغه توحیدش کامل شد و مستبصر شد. سید می فرماید یهودی ها و نصرانی ها در عدد زیادی که مضمون نقل می کنم و الا ایشان می گوید اکثر الیهود که ما ترجمه کردیم شاید منظور از اکثر الیهود کثیر من الیهود و النصارا استبصر بوسیله نهج البلاغه. خودم در مطالعات مان دیده بودم که بوسیله مطالعه قرآن کافری مسلمان شده است. بنابراین اگر برای مطالعه علمی باشد، مخصوصا برای مطالعه هدایت و استهداء باشد که هتک نیست قطعا بلکه مبرر شرعی هم داشته باشد. جایز است کافری را آدم به توسط قرآن هدایت کند. جایز است کافری را آدم بوسیله نهج البلاغه هدایت کند. بنابراین مصداق هتک زیر سوال است، اما اگر هتک صورت بگیرد، شکی در آن دو حکم نداریم. با این توضیحی که داده شد، تحقق هتک کار مشکلی است. بنابراین همیشه هتک صورت نمی گیرد و تابع تحقق موضوع خودش است، هر موقع هتک احراز بشود، آن جا باید قرآن را به دست نسپرد و اگر به دست کافر داده شده بود، به هر قیمتی آن را از کافر گرفت البته نه به طریق درگیری و قتل و جرح، به طریق مسالمت و اخلاق و خریدن به قیمت سنگین هم جایز است. اما این سوال را جواب بدهید این قسمت کامل شد. اگر شک در تحقق هتک داشته باشیم در این مورد که الان هم اتفاق می افتد هم در ایران و هم در خارج، قرآن را بدهی به دست کافر، احتمال بدهی که هتک صورت می گیرد یا هتک صورت نمی گیرد، این جا حکم چیست؟ مسلک ما چون مسلک احتیاط است، در این مورد می گوییم قاعده احتیاط است. ی

در سه جا اعتنا به احتیاط لازم است

ک قاعده گفتم در کل احتیاط یادتان نرود که عمل کنید، تمام موارد شبهات احتیاط واجب نیست مگر سه جا: ۱. مورد دماء، ۲. مورد شبهات فروج، یا اعراض و انفس، ۳. مقدسات دین. در مقدسات دینی اگر احتمال اهانت و هتک در مقدسات دینی به وجود بیاید جای احتیاط است. این جا جزء آن احتیاطات است. ما که می گوییم الاحوط فی الدین احتیاط اصلش یعنی رعایت دین است، آن هم مربوط باشد به ستون های دینی ما، مقدسات دینی ما ستون های دینی ماست. بنابراین جایی که شبهه مربوط باشد به مقدسات دین، باید احتیاط کرد. لذا اگر عدم هتک احراز نشود، باید احتیاط کرد. در تتمه این قسمت حکمش معلوم شد، ادله اش را فهمیدیم، الان در ادامه به فروع مربوط به همین مسئله اشاره می کنیم. فرع اول این است که هتک اختصاص به قرآن هم ندارد، هتک کننده هم اختصاص به کفار ندارد. اگر عبا و عمامه یک روحانی به عنوان مبلغ دین، هتک بشود حرام است. لذا ما در بعضی از فیلم هایی که به لباس روحانیت یک گونه بازی هایی می کند که هتک می شود اشکال شرع می کنیم. هتک این عنوان، عنوان سربازی امام زمان است، و ربط دارد به دین و ربط دارد به مذهب، هتک بشود حرام است. لذا گفته بودم که بعضی ها گفته می گفتند از اساتید سلف صالح ما، نعلین مرجع را توهین کردن، از این باب بود که هتک لباس عنوان تا می رسد به هتک مذهب، خب این هتک حرام است و در این بحثی نداریم. این را یک گوشه اش را گرفته بودند، گویا به استهزاء درآورده بودند می گویند نعلین را اگر توهین کنی، کار حرامی است، اما کامل نمی گفتند که لباس می شود و عنوان می شود و عنوان دین و حیثیت اضافه به دین، هتک حرام است. و سید می فرماید این هتک بعد گسترش پیدا می کند به کتب خودشان. کتب خودشان تورات و انجیل هم اسماء الله دارد، ان مس اسماء الله و تنجیس اسماء الله هم حرام است و باید از دست شان گرفته بشود و کسی ملتزم به این نیست، بنابراین اگر به عنوان هتک باشد درست است ولی مصداق هتک محقق نمی شود

ص: ۵۵

نظر امام خمینی و سید ابوالحسن اصفهانی در احترام کتب روایی و احادیث

و همین طور هم سید اصفهانی و امام خمینی و هم سید الخویی می فرمایند که کتب روایات، سید اصفهانی می گوید احادیث المعصومیه، کتبی که محتوی روایات معصومین هستند، این ها همین احکام را دارد و همین احترام را دارد و همین خصوصیات، اگر هتک بشود حرام و اگر تنجیس بشود حرام . این مسئله با فروعاتش کامل شد و چیزی در این قسمت دیگر جای بحث نیست.

مسئله ۲۴- یحرم وضع القرآن علی العین النجسه

اما مسئله بعدی که می فرماید: یحرم وضع القرآن علی العین النجسه کما انه یجب رفعها عنه اذا وضعت علیه و ان کان یابسه می فرماید: حرام است گذاشتن قرآن روی عین نجس. یک چیزی از اعیان نجس است که قرآن را روی آن بگذارید حرام است هر چند تنجیس هم نشود ولی قرآن را روی آن گذاشته اید. لذا ادب طلبگی این است که شما قرآن را وقتی که در حرم می روید و می خوانید حتما سعی کنید که قرآن را روی زمین نگذارید که در یکی از مکاشفه ها آمده است که ظاهرا آقای بروجردی فرموده است به این مضمون که من ناراحتم که طلبه ها قرآن را می خوانند و قران را روی زمین می گذارند. و بعد هم کتاب داشتید و قرآن، کتاب روی قرآن نگذارید، و بعد تربت داشتید و تسبیح داشتید، عینک را می گذارند روی قرآن که این خلاف ادب است هر چند تحریمش معلوم نیست ولی خلاف ادب است. بنابراین تعظیم قرآن در حدی است که اگر شئ نجسی باشد مثل یک میز کوچکی که جای قرآن باشد ولی آن میز نجس است یا رحل است و رحل نجس است، شما قرآن را روی آن عین نجس نگذارید اگر عین نجس بود، نگذارید که یحرم وضع القرآن علی عین النجسه کما انه یجب رفعها از آن عین نجس که اگر روی آن گذاشته شود. هر چند خشک باشد و سرایتی در کار نباشد. دلیل آن عظمت قرآن عابی از این طور برخورد است و عظمت اجازه نمی دهد در این وضعیت قرار بگیرد و روی شئ نجس گذاشته بشود و از سوی دیگر هم هتک می شود. هتک قرآن هم اگر احراز نشد، قرآن را روی عین نجس، احتمال هتک است و احتمال هتک هم که بود، احتیاط می گوید که نباید انجام بشود.

تفصیل عین نجسه که مرطوب باشد یا خیر و هتک باشد یا خیر

سیدنا الاستاد اشکال می کند که گذاشتن روی عین نجسی که آن نجاست خباثتش معلوم باشد نستجیر بالله مثل نجاست های معلوم آلوده و خشک، آن جا قرآن روی آن بگذارید، هتک است و خلاف تعظیم است. اما اگر نجس العینی است ولی هتک هم نیست و تنجیس هم نیست، فرض کنید میزی است یا جا قرآنی است از جلد میته درست شده است که خیلی هم تمیز است، این را عرف هتک نمی داند و تنجیس هم نمی شود، این جا مشکل است که بتوانیم حکم بکنیم که حرام است گذاشتن قرآن روی عین نجس و واجب است ازاله آن، نه هتک است و نه تنجیس، و نه خلاف عظمت. این فرمایش ایشان کاملا متین است. پس مطلب اطلاق ندارد و تابع تحقق موضوع خودش است. هر کجا موضوع هتک محقق بود، گذاشتن قرآن روی آن نجسی که موجب هتک می شود حرام است و جایی که قرآن روی عین نجسی بگذارید مثل پوست و چرم خارجی که موجب هتک نیست و تنجیس هم نیست، دلیل بر حرمت وجود ندارد، این فرمایش ایشان کاملا درست به نظر می رسد و این جا جایی برای احتیاط هم نیست. چون نه احتمال هتک وجود دارد و نه احتمال تنجیس وجود دارد و نه خلاف تعظیم است. بنابراین پس از این توضیحی که داده شد، این مسئله علی اطلاقه درست نیست و قابل تفصیل است که باید به موارد به دقت نگرست.

مسئله ۲۵

اما مسئله ۲۵ عنوان بسیار مقدسی: یجب ازاله النجاسه عن التربه الحسینیه که ان شاء الله جلسه آینده.

ادامه بحث درباره تفسیر آیات مربوط به ولایت ۹۲/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

ادامه بحث درباره تفسیر آیات مربوط به ولایت

طبق معمول سال گذشته که روزهای چهارشنبه بحث ما تفسیر بود، منتها تفسیر موضوعی، تفسیر مربوط به آیات ولایت. تا آیه ۷۹ بحث کردیم و طبیعتا از اول قرآن شروع شده است و تا آیه ۷۹ رسیدیم، منتها آیه ۷۹ که رسیدیم به این معناست که کل این آیات دلالت صریح و واضحی ما نمی توانیم از آن استفاده کنیم درباره ولایت، آن آیاتی که نصوصی داریم که درباره ولایت آمده است را دنبال می کند از ابتدای قرآن تا انتهای آن ان شاء الله. این وضعیت بحث ما،

آیه ۹۰ سوره بقره

امروز ان شاء الله آیه شماره ۹۰ سوره بقره: بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله بغیا ان ینزل الله من فضله علی من یشاء من عباده فبآوا بغضب علی غضب و للکافرین عذاب مهین. براساس اسلوب بحث مان اول آیه را یک ترجمه و یک برداشت ابتدایی داریم، آنگاه به تفسیر آن هم تفسیر روایی مراجعه می کنیم، بعد هم استفاده ها و توضیحات بعد از استفاده، روایت را خواهیم داشت.

ترجمه و برداشت ابتدایی از آیه

اما ترجمه و برداشت ابتدایی: خدای متعال می فرماید: بئسما اشتروا به انفسهم بد معامله ای است که خودشان می فروشند به چیز بدی که کافر می شوند به آن چه خدا فرستاده است بغیا که علت به حساب می آید، براساس بغی و عدم اطاعت و سرکشی که دارند. بغی دارند بر این که در برابر این که خداوند از فضل و کرم خودش عنایتی برای آن ها کرده است. در برابر آن فضل خدا باغی هستند. که خدای متعال از فضل خودش کسی را که بخواهد از بندگان خودش فرستاده است، آن ها نمی پذیرند و برنمی تابند، بد معامله ای است. فبآوا بغضب روبرو می شوند به غضب و قهر خدای متعال و ترجمه فارسی آن خشم خدای متعال، غضب دو برابر که برای این کافران است عذاب دردناک. این ترجمه اجمالی بود و یک کمی هم توضیح. در این آیه یک نکته معامله آمده است و نکته دیگر هم فضل برای عباد خاص آمده است، نکته سوم هم بغی و سرکشی. این سه تا کلمه توجه کنید. معامله می کنند براساس خودگرایی. خودشان را در اثر جهل می فروشند و به بهای بسیار بدی. بهایش در حقیقت بغی و سرکشی است در برابر تسلیم فضل خدا. گفته می شود که این دنیا که شما می بینید، تمام افراد بشر خودشان را می فروشند و کسی نیست که خودش را نفروشد، بازار خرید و فروش است. یک نوع خرید و فروشی است که رابح است تجاره رابحه، هل ادلکم علی تجاره تنجیکم، تومنون بالله. تجارت بفروشید به ایمان به خدا، خودتان را به خدا بفروشید. و این آیه را مثال می زند در این قسمت آمده است که این بد فروختنی است که خودش را می فروشد به بهای بد که آن بهای بد بغی است. بغی دارد در برابر فضل خدا. خدا یک فضلی را داده، نازل کرده، آن فضل هم که نازل کرده، آیه قرآن می گوید فضل برای چه کسی نازل شده؟ مصداقش را گفته است؟ بله، اشاره شده است من یشاء من عباده. فضلی که خداوند برای بعضی از بندگان خود خواسته است، در برابر او گردن کشی می کنند، سرکشی می کنند، سرپیچی می کنند و تسلیم نمی

شود. خودشان را می فروشد در برابر بغی که این معامله بدی است. این کار را که بکند، غضب دو لایه فرا می رسد.

ص: ۵۸

منکرین ولایت عذاب دو برابر دارند

این را اگر شنیده باشید حالا از آیه قرآن ببینید که منکرین ولایت گرفتاری دو برابر دارد. عذاب دو برابر برای منکرین ولایت می آید، رمز و رازش این است که بقیه احکام به طور طبیعی بیان شده است اما ولایت بسیار با اصرار بیان شده است. مسائلی که طبیعی بیان شده است یک غضب می طلبد به طور طبیعی، انکار و مخالفت با آن مطلبی که عبارت است از ولایت، که با اصرار رسول الله با آن همه تکرارها بیان شده، انکار او غضب دو برابر می خواهد. حالا آن را که گرفته بودید، این جا هم می گوید فبآوا بغضب علی غضب. این برداشتی بود که از خود قرآن در یک برداشت ابتدایی یا تفسیر ابتدایی رجایی داشتیم.

روایت عیاشی در تفسیر این آیه

اما مراجعه کنیم به نصوص: در تفسیر همین آیه مرحوم شیخ عیاشی قدس الله نفسه الزکیه روایتی را نقل می کند قال ابوجعفر امام الباقر علیه السلام: نزلت هذه الآیه علی رسول الله نازل شد این آیه بر رسول الله الاعظم صلی الله علیه و آله و سلم هکذا. ببینید مغالطه نشود، آیه را که می گوییم که نازل شد بر پیامبر هکذا یعنی با تفسیر آن. این را اگر یک وهابی ببیند می گوید تفسیر عیاشی شما تحریف قرآن است. غافل از این است که بیاید هکذا می خواهد بگوید این آیه تفسیرش این گونه است با این تفسیر. بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله فی علی این روایت این آیه را تفسیر کرد، بغیا این معامله معامله بدی است براساس بغی، و قال الله فی علی و باز هم در همین روایت خدای متعال درباره حضرت علی فرموده است فی علی ان ینزل الله من فضله علی من یشاء من عباده یعنی علیا. حالا که شما این روایت را دیدید، با یک دقت دیگری نگاه کنید، اگر من یشاء علی عباده یک فرد خاصی نباشد، آیه معنایش خلاف واقع می شود. اگر یک مصداقی نداشته باشد مصداق مشخص، آیه معنایش خلاف واقع می شود پس قطعا یک مصداق دارد. مصداق چه کسی می شود؟ ان ینزل الله من فضله علی من یشاء من عباده، آن من یشاء من عباده، آن من یشاء من عباده تفسیر می گوید یعنی علیا علیه السلام. قبول نکردند و رد کردند، بغی. پس از بغی می فرماید قال الله فبآوا بغضب علی غضب یعنی بنی امیه و للکافرین یعنی بنی امیه عذاب الیم. (۱)

ص: ۵۹

۱- (۱) . تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۵۰ و بحارالانوار، محمد تقی مجلسی، جلد ۹، صفحه ۱۰۱ و تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۲۸ و تفسیر صافی، جلد ۱، صفحه ۱۱۸.

سوال: زمان نزول قرآن بنی امیه بودند؟

جواب: زمان نزول قرآن بنی امیه نبوده اند و بعد از که زمان نزول قرآن بنی امیه نبوده است این آیه چطوری تطبیق می کند به بنی امیه. اما جواب: اولاـ ریشه ها و شعبه ها در زمان پیامبر و علی بودند. عمدتا این درباره حضرت علی است. در زمان حضرت علی بنی امیه بودند و رأس او هم بود. بنی امیه تقریبا از بنی سفیان می آید و همه شان بودند و بودند. و ثانیا آیه بیانش قضیه حقیقیه است قضیه خارجیه نیست. اگر بنا باشد آیات قرآن مصداقش قضایای خارجیه باشد، پس آیات قرآن کل مصداقش جمع شده، قضایای حقیقیه که بود بعدا می آید.

آیه ۹۰ سوره بقره

بعد از این آیه، آیه ۹۰ را بخوانیم و اذا قیل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نومن بما انزل الینا، قرآن برای ما بس است، درست آن را می گویند، حسبنا کتاب الله که این جا تطبیق کنید. و اذا قیل لهم آمنوا بما انزل الله قالوا نومن بما انزل الینا و یکفرون بما ورائه و هو الحق مصدقا لما معهم،

روایتی در تفسیر این آیه

روایت می فرماید که جابر نقل می کند. قال جابر قال ابوجعفر علیه السلام آخرین راوی از آخرین معصوم یعنی جناب جابر از خود حضرت رسول که شروع کرده است و رسیده تا امام باقر و از امام باقر هم نقل می کند. قال جابر قال ابوجعفر نزلت هذه الآیه علی محمد صلی الله علیه و آله و سلم هکذا و الله و اذا قیل لهم ما ذا انزل ربکم فی علی یعنی بنی امیه قالوا نومن بما انزل الینا یعنی فی قلوبهم بما انزل الله الینا و یکفرون بما ورائه بما انزل الله فی علی و هو الحق مصدقا لما معهم یعنی علیا. (۱) باز هم اشتباه نشود این به معنای آیه قرآن نیست. پیامبر اعظم هم نیاز به تفسیر دارد. ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی، تفسیر وحیانی است. به توسط خواص این تفاسیر وحیانی است. کتاب تفسیر عیاشی و کتاب تفسیر قمی که این دو تا تفسیر در حقیقت تفسیری است که وحی می شود برای پیامبر که آیه این گونه معنا دارد. هکذا و الله یعنی به این ترتیب این آیه نازل شد با تفسیر قسم به خدا، که و اذا قیل لهم ما انزل ربکم فی علی، قالوا نومن بما انزل الینا چیزی که برای ما نازل شده، به قرآن ما اعتماد داریم و یکفرون بما وراءه این را می گویند ولی کافر می شوند به ما ورای آن ظاهر یعنی ظاهر قرآن را قبول می کنند و باطن قرآن که ولایت است قبول نمی کنند. ظاهر قرآن، متن قرآن، بیان قرآن است و باطن قرآن ولایت است، باطن را قبول نمی کنند. معتقد به ظاهر هستند و به باطن معتقد نیستند و هو الحق مصدقا لما معهم. آن باطن، آن حقی است که تصدیق کننده است آن چه که با آن ها هست از ظواهر آیات. آن باطن آن ماوراء آن علی علیه السلام حق مصدق بر آیات قرآن است. آن تصدیق کننده آیات قرآن است.

۱- (۲) . تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۵۱، و تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۲۹، و بحار الانوار، محمد تقی مجلسی، جلد ۹، صفحه ۱۰۱.

آشنایی با لحن قرآن تخصص ویژه می طلبد

سوال:

جواب: سوالی که ایشان دارند سوال خوبی است، این آیه صدر و ذیل آن به اهل کتاب و مربوط به کفاری است که اهل کتاب هستند و انبیاء و حضرت موسی و این هاست. اولا آیات قرآن دقیقا فراز فراز و آیه آیه از خود منطقه جدا و مستقل دارد. از اول قرآن که شروع بکنید بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین، یک مرتبه می گویید ایاک نعبد و ایاک نستعین، از افق یک مرتبه می روید به عبادت، جدا شد، بعد از ایاک نعبد یک مرتبه می بینید اهدنا الصراط المستقیم از همین جا که می روید در تفسیر خودش.سیدنا الاستاد می فرماید که چرا قرآن فصل بندی نشده است؟ یکی از جواب های آن این است که هر صفحه از قرآن مطالب متنوع و متعددی برای مخاطب خودش تحویل می دهد. آیات قرآن مطالب متنوع را ارائه می کند، آشنایی با لحن قرآن تخصص ویژه می طلبد. شما مثل روخوانی کتاب شاهنامه فکر نکنید، شما مثل روخوانی کتاب حافظ فکر نکنید، شما مثل روخوانی یک کتاب ادبیات و بلاغت فکر نکنید، این خود بیان قرآن و بافت قرآن بافت ویژه است و تخصص بسیار بالا می طلبد. آیه آیه منطقه خاصی دارد و جهت ارتباط دارد و هم جهت استقلال دارد. این که می گوییم بطون یکی از زمینه های بطون بودن این است که هر آیه هم جهت استقلال دارد و هم جهت ارتباط. جهت ارتباطش محفوظ است اما جهت استقلالش هم محفوظ است. یک آیه هفت تا یا هفتاد تا بطن، جهت ارتباطی آن این است و جهت استقلالی آن هم آن.

ابنای عامه هم در این آیه عوض کلمه علی، کلمه حضرت رسول را آورده اند

مضافا بر این ابنای عامه هم این آیه را در تفسیر در المنثور می گوید در عوض کلمه حضرت علی کلمه حضرت رسول را می آورد. پس اگر بگویید که ابنای عامه اشکال بکنند، خودشان هم این آیه را در این قسمت متقطع می دانند که مربوط به حضرت رسول است. پس اصل تقطیع که درست بود و منطقه که استقلال داشت، براساس مبنای ابنای عامه که دیگر اشکال از سوی آن ها معنا نداشته باشد، هم شواهد خارجی و هم نصوص به ما کمک می کنیم که حمل کنیم که منظور از این من یشاء من عباده می شود حضرت علی علیه السلام.

حدیث اصول کافی درباره تفسیر آیه

در این رابطه از کتاب اصول کافی ما باید از نصوص معتبرمان هم در این رابطه استفاده کنیم. همان روایت این جا نقل شده است و سند کامل است. ابتدای سند علی بن ابراهیم است عن احمد بن محمد بن برقی که احمد بن محمد بن خالد برقی است و خالد را حذف کرده، عن ابیه عن محمد بن سنان تا می رسد به جابر عن ابی جعفر علیه السلام سند لا بأس به است. قال نزل جبرئیل بهذه الآیه علی محمد صلی الله علیه و آله و سلم بئسما اشتروا به انفسهم ان یکفروا بما انزل الله فی علی (۱) بسیار معامله بدی است که به جهت دست برداشتن از دست دادن حق و به دست آوردن بغی، شما این معامله را انجام دادید که به جهت بغی فضلی که خدا برای علی علیه السلام داده را انکار کردید. در صورتی که سند ما کافی باشد و این همه نصوص، بنابراین ما در دلالت و سند این آیه هیچ اشکالی نمی بینیم و اگر که شما فرمودید و کسی بگوید ابنای عامه ممکن است اشکال بکند، ما اول می گوییم نحن ابناء الدلیل، و ثانیا اشکال مبنایی بود که دیگر ما بحث نداریم.

۱- (۳) . اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، صفحه ۳۴۵، کتاب الحجه، باب فیه نکت و لطف من التنزیل فی الولایه.

آیه ۱۰۶ سوره بقره

آیه دیگری که ان شاء الله امروز به طور اختصار برای شما بخوانم آیه شماره ۱۰۶ سوره بقره خدای متعال در این آیه می فرماید ما ننسخ من آیه او ننسها نأت بخیر منها او مثلها الم تعلم ان الله علی کل شئ قدیر. اشاره به حضرت عیسی ممکن است داشته باشد. این آیه را که مرحوم شیخ عیاشی این جا آورده است، نقل می کند روایتی از ابا عبدالله امام صادق علیه السلام که امام می فرماید قال الله تبارک و تعالی ما ننسخ من آیه أو ننسها نأت بخیر منها او مثلها یقول ما نمیت من امام أو ننسه ذکره نأت بخیر منه من صلبه مثله. این تفسیر آیه است. می فرماید ما ترک نمی کنیم، نسخ یعنی ترک. و ذکرش را از نظر دور نمی داریم مگر این که جایگزین آن آیه آیه بهتر از آن را می آوریم یا مثل آن. شما اگر شک و تردید دارید نمی دانید که خدا بر همه چیز قادر است. این ترجمه ظاهری آن است و روایت را هم خواندیم. الان برگردیم به توضیح مختصر: اول می گوید ما ننسخ من آیه او ننسها نسخ آیه محل اختلاف است. بعضی ها قائل به نسخ نیستند، حالا بنابراین که قائل به نسخ هم باشیم، ننسخ، ننسها نسیان آیه معنا ندارد. ذکرش را از نظر دور بداریم معنا دارد و با نسیان تطبیق می کند ننسی ذکرها اما آیه را از سوی خدا ننسها معنا ندارد. پس معلوم است آیه چیز دیگر باشد و آیه قرآن نباشد. بعد می آورد مثل آن را یا بهتر از آن، و برای آوردن مثل و بهتر از آن اشاره به قدرت می کند، گویا زمینه ذهنی وجود دارد که چطور می توانید شما بعد از حضرت علی یک کسی مثل علی بیاید. بعد از سید الشهداء، چطور می شود؟ زمینه ذهنی دارد که چطور می شود بعد از او مثل آن بیاید. خدا می فرماید الم تعلم ان الله علی کل شئ قدیر، مسیح را آورده است از مادر بدون پدر. پس زمینه ذهنی از این آیه این است که منظور از آیه آیه قرآن نباشد و یک چیز دیگری است. در تفسیر عیاشی هم دیدیم که منظور از نسخ یعنی نمیت اماما بعد از این که امامی را می میرانیم و از دنیا می بریم. و ننسه ذکرها این با معنای ننسها تطبیق می کند، ذکرش طبیعتا بعد از ارتحال و شهادت امام ذکر حضوری او نیست. وانگهی می آوریم مثل او را یا بهتر از او را. مرحوم علامه مجلسی می فرماید در این آیه که خیریت آمده است که ناتی بخیر منها، منظور از خیریت این است که امام بعدی برای اهل عصر خودش بهتر باشد. به اعتبار ان الامام المتاخر اصلح لاهل عصره و ان کان متساویین فی الکمال (۱) . الان برماست که مراجعه کنیم ببینیم آیات که در قرآن جای دیگر بکار رفته، به چه معنا بوده است؟ اگر ما توانستیم از سند معتبری مثل کافی استفاده کردیم که آیات که در قرآن بکار می رود ائمه است، دیگر این جا مطلب ما کاملا روشن می شود و هیچ اشکالی دیگر صدمه نمی بیند.

۱- (۴) . بحار الانوار، محمد تقی مجلسی، جلد ۲، صفحه ۱۳۶، و تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۴۰.

روایت اصول کافی در این که آیاتی که خدا در کتاب گفته است، ائمه است

در کتاب اصول کافی باب ان الایات التی ذکرها الله عزوجل فی کتابه هم الائمه و باب هم از کتاب حجت روایاتی آمده است در این باب، روایت اول: داوود الرقی از امام صادق علیه السلام سالت اباعبدالله روایت هم در دید ابتدایی سندش معتبر می نماید، مسند است، روایت اول است. یکی از نظم النسق کتاب کافی این است که درجه بندی بین روایات از نظر ذکر است. روایاتی که اعتبارش بالاتر باشد اول، اعتبار پایین تر دوم و سوم، این درجه بندی در کافی محفوظ است. روایت اول این باب است، سالت اباعبدالله علیه السلام عن قول الله تعالی و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یومنون قال از آقا امام صادق سوال شد که منظور از آیات، منظور از نذر که در آیه قرآن آمده سوره یونس، آیه شماره صد و یک، منظور از این آیات چیست؟ و ما تغنی الایات و النذر عن قوم لا یومنون قال الایات هم الائمه و النذر هم الانبیاء (۱) . تفسیر موضوعی این است که آیات مربوط به هم را کنار هم قرار بدهید، معنا خودش می دهد. ما ننسخ من آیه با این آیه در کنار هم قرار بدهیم، منظور از آیات طبق نص صریح و معتبر کافی، ائمه است ما ننسخ من آیه می شود ائمه و نتیجه گرفتیم. بنابراین دلالت آیه بر مطلوب کامل بود، موید بر مطلب این است که ما ائمه معصومین سلام الله تعالی علیهم اجمعین حجج الله است. ما ننسخ من آیه او ننسها نات بخیر منها او مثلها این را ببینید که این ائمه که حجج الله هستند، طبیعتا مضمون این ایه را تایید می کنند، یعنی زمین خالی از حجت نیست. باز هم کتاب کافی باب ان الارض لا تخلو من حجه روایت اول را بخوانیم: می فرماید: عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عیسی اشعری عن محمد بن ابی عمیر عن حسین بن ابی العلاء که موثق و معتبر است ، سند صحیحه است. قال قلت لابی عبدالله تکون الارض لیس فیها امام قال لا (۲) . یعنی زمین هر کجای زمین، هر منطقه زمین، هر زمان از زمین، می شود که باشد و امام نباشد؟ امام صادق می فرماید نه، زمین خالی از حجت نیست. در روایت بعدی شماره سه امام صادق می فرماید: ما زالت الارض الا و لله فیها الحجه. زمین ثابت است و از بین نمی رود و همین طوری که هست، این ثباتش مستقیما به حجت خدا ارتباط دارد. این کره خورشیدی که هفت میلیارد سال نوری دارد حرکت می کند، نه این روغن سوزی می کند و نه نیاز به سوخت گیری دارد و نه کم و زیاد می شود، یک نگهدارنده به عنوان واسطه فیض مطلق خدا دارد که وجود حجت است. این زمین و زمانی که ما هستیم، این ظرف زمانی مختصر و محدودی که ما داریم، این فیضیه که شما هستید، این جا الان ما بی صاحب و بی کس هستیم؟ نه، خالی از حجت نیست. یک لحظه غافل ز رخ ماه نباشید، شاید که نگاه کرد و تو آگاه نباشی. لذا ما تا اسم آقا را می بریم، چرا حرکت می کنیم؟ برای این که آقا کریم است، خاتم الاوصیاءست، به کرم اش عنایتی دارد. اسم عادی را ببرید طرفتان نگاه می کند، اسم آقا که ببرید، او که محیط است او محدودیت ندارد. اسمش را ببرید طرفتان نگاه می کند برای این که اسائه ادب نشود، اسم آقا را ببرید باید ایستاده بشوید. لا یخلو عن الحجه. آن حجتی که به نص شیعه و سنی در حد بالای تواتر، بالای دویست روایت از طریق ابنای عامه درباره وجود مقدس آقا امام زمان آمده است و اسم مقدسش بین ما و ابنای عامه هم فرق ندارد و همان اسمی که هست. او الان حاضر و ناظر است و حضورش و ظهورش مثل ارباب ادیان که می گویند حضور و سلامت حضرت عیسی، همان حضور را دارد منتها ما که وظیفه داریم سر سفره آقا هستیم وظیفه مان را بشناسیم. مخصوصا روزهای جمعه حداقل صبح جمعه دعای عهد یادمان نرود. بدانیم مشکلی دارید، گم کرده ای دارید، گرفتارید، دست به دامن آقا بشوید، ان شاء الله حاجت تان روا بشود.

۱- (۵) . اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، صفحه ۱۶۱، کتاب الحجه، باب ان الایات التی ذکرها الله عزوجل فی کتابه هم الائمه،

۲- (۶) . اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، صفحه ۱۳۶، کتاب الحجه، باب ان الارض لا تخلو من حجه، روایت ۱.

حرمت تنجیس تربت حسینی و وجوب ازاله نجاست ۹۲/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرمت تنجیس تربت حسینی و وجوب ازاله نجاست

حرمت تنجیس تربت امام حسین (ع)

مسئله ۲۵ : سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: یجب ازاله النجاسه عن التربه الحسینیه بل عن تربه الرسول الاعظم و سایر الائمه صلوات الله علیهم اجمعین الماخوذ من قبورهم و یحرم تنجیسها و لا فرق فی التربه الحسینیه بین الماخوذه من القبر الشریف او من الخارج اذا وضعت علیها بقصد التبرک و الاستشفاء و کذا السبحه و التربه. مسئله ۲۵ را سید طباطبایی به تربت پاک و مقدس آقا امام حسین علیه السلام اختصاص داده اند، می فرمایند که کالمساجد در حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست مشاهد مشرفه، مصحف شریف، و تربت حسینیه. در این رابطه ادله به طور عمده همان ادله ای بودکه درباره حرمت تنجیس مشاهد مشرفه گفته شد.

دخالت هتک در حرمت تنجیس

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید بر همان سبکی که در مسائل قبل گفته شد، معیار و ملاک در حرمت تنجیس لزوم هتک است. اگر تنجیس باعث هتک بشود، قطعا حرام است و اگر بقای نجاست در تربت حسینیه موجب هتک باشد، باز هم قطعا حرام است. در غیر این صورت، دلیلی که دارای اعتبار شرعی باشد در این رابطه نداریم. فقط معیار هتک است. اما در مقام فتوا دیدیم که احتیاط لزوما حرمت تنجیس و وجوب ازاله. فرمایش ایشان را در فروع قبلی هم مرور کردیم و همان عرض ارادت هایی که داشتیم همان عرض ارادت هاست، با یک مختصر تفاوت هایی که هست تکرار می شود.

ص: ۶۵

۱- (۱) . تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۵.

نظر سید ابوالحسن اصفهانی در اشتراک حکم مساجد و مصحف و تربت

اولا در فتوا سید ابوالحسن اصفهانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه مشاهد مشرفه و مصحف را با تربت در یک درجه قائل است. عظمت و اعتبار تربت حسینیه با مصحف شریف در یک حد و یک اندازه است. و همه این ها ملحق به مساجد هستند. سر الحاق تعظیم بود. این را گفتیم و شرح دادیم. اما در این رابطه باید بگوییم که تحقیق این است که حکم مربوط به تربت مقدسه حسینیه سلام الله علی مشرفها و مقدسها تنها منوط به هتک نیست. گفته شد اولا هتک در این مورد یعنی تنجیس، با هتک قابل تفکیک نیست. چرا قابل تفکیک نیست؟ برای این که در ذهن متشرعه تنجیس تربت قطعا هتک است و آن هایی که جاهل هستند و نمی دانند، آن وادی جهل جداست و آن حکم و موضوع جداگانه ای است اما کسانی که عالم هستند و می دانند این تربت است. حال جاهل به موضوع است یا جاهل به حکم نداریم، نمی داند که تربت است یا نمی داند که

تنجیس آن حرام است، این موضوعا و حکما از قلمرو بحث بیرون است. اما کسی که بداند تربت است موضوعا و حکمش را بداند که وجوب تعظیم است. بنابراین تنجیس قطعا جدای از هتک نیست. هر جا فرض کنید صدق تنجیس کافی است. اگر می گویید تنجیس بسیار مقدار ناچیزی است که نادیده گرفته می شود، ما می گوییم توجه کنید به صدق آن، اگر صدق اسم بکند تنجیس صدق کند، جدا از هتک نیست.

ص: ۶۶

۱- (۲) . وسیله النجاه، سید ابوالحسن اصفهانی، صفحه ۷۱.

بحث تعظیم در تربت

ثانیا تعظیم را گفتیم و این جا دو تا ویژگی اضافه دارد.

تعظیم نسبت به مشاهدشریف و مصحف مسلم است

شرح دادیم که تعظیم نسبت به مشاهد مشرفه، تعظیم نسبت به مصحف شریف امر مسلمی است. در اصل تعظیم هیچ شک و شبهه ای نداریم و همان طوری که در اصل تعظیم شک و شبهه ای نیست، در منافات تنجیس با تعظیم هم هیچ شک و شبهه ا ی وجود ندارد. بنابراین همان طوری که سید گفته است و امام خمینی (۱) هم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: لعل السر هناک التعظیم، براساس تعظیم ما نمی توانیم حرمت تنجیس را نادیده بگیریم.

دو تا ویژگی در تربت امام حسین علیه السلام

این که گفته شد، دو تا ویژگی تربت سید الشهداء اضافه دارد:

تربت حسینی از شعائر الهی است

تربت سید الشهداء از شعائر مذهب است. شکی در آن نیست که مشاهد مشرفه و تربت حسینیه از شعائر مذهب ماست. ان الصفا و المشعر من شعائر الله، ان تربه الحسینیه من شعائر دین الله و مذهب آل البیت بلا شک و لا ریب. همین مصداق تعظیم شعائر که درست شد، مضافا بر تعظیم که گفتم ویژگی اضافه، اهتمام ویژه می طلبد. پس اهتمام ویژه در حفظ و حراست از شعائر اجتناب از تنجیس و احترام و تقدیس. این ویژگی اول، نصوص متواتر درباره تعظیم تربت حسینی وارد شده است

۱- (۳) . طهارت، امام خمینی، جلد ۳، صفحه ۲۵۱.

ویژگی دوم را سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بعضی از فقهاء فرموده اند که نصوص متواتر درباره تعظیم تربت حسینیه آمده است. خوب این یک ویژگی است که نصوص در حد متواتر درباره تعظیم و عظمت تربت حسینیه آمده باشد. خب این نصوص را که در حد تواتر باشد ما باید برایش ترتیب اثر بدهیم و یک قداستی برای تربت قائل باشیم. نتیجه اش چه می شود؟ قداست، قداست یعنی ضد نجاست. قداست ویژه ای برای تربت حسینیه قائل باشیم که در دلیل بعدی ما می آیدکه این قداست هست. از این نصوص که اشاره می کند، جمعی از این نصوص کتاب وسائل در بحث حج، ابواب مزار، باب ۷۲ و ۷۳ و ۷۴، این ابواب روایات زیادی دارند که در مجموع حدود چهل تا روایت بشود این سه باب، به انواع و تعابیر مختلفی اشاره دارد این نصوص به عظمت و قداست تربت حسینیه.

روایت امام کاظم علیه السلام در اهمیت تربت حسینی علیه السلام

یک حدیث را به عنوان تیمن بخوانم، از امام موسی بن جعفر علیه السلام فان کل تربه لنا محرمه الا تربه جدی الحسین ابن علی علیهما السلام فان الله عزوجل جعلها شفاء لشیعتنا و اولیائنا. سند روایت هم تقریبا می شود بگوییم که درست است. چون شیخ صدوق نقل می کند در عیون اخبار. در مجموع روات هم در دید ابتدایی مشکلی به نظر نمی رسد. و شیخ صدوق هم در عیون اخبار نقل می کند و سندش هم مسند است. شما این را بگویید فعلا در روایت از شیخ صدوق از عیون اخبار و قابل اعتماد است.

ص: ۶۸

۱- (۴) . مستمسک العروه الوثقی، سید حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۳.

روایت دوم روایت شیخ طوسی از امام رضا علیه السلام

روایت دیگر از امام رضا علیه السلام که نقل می شود این روایت سندش را بخوانم الان در دید ابتدایی این سند کاملا درست دیده می شود. عن حسن بن محمد الطوسی فی الامالی عن ابیه عن ابن خنیس که ابن خنیس در اعتبار و تضعیفش حرفی داشتیم ولی در مجموع در صورت که شیخ طوسی از او نقل کند و بعد آن هم ثقات و اجلا نقل کند، بقیه سند کاملا درست باشد، خالی از اعتبار نباشد.

ترجمه معلی بن خنیس (ابن خنیس)

ما ابن خنیس را که همان معلی بن خنیس است همان است که حدیث عید نوروز را نقل می کند، درباره اش بحث داشتیم. من در یک تحقیقم ایشان را معتبر نوشتم و یک جای دیگر ایشان را ضعیف اعلام کردم برای این که دیدم تضعیف و توثیق تعارض دارد و جایی که توثیق با تضعیف تعارض داشته باشد تضعیف مقدم است بر توثیق عام. ولی یک خصوصیاتی در این روایات است که معلی بن خنیس را این جا درست می دانیم. چون این روایتش کثرت نقل دارد. مطلب دیگر هم شیخ طوسی به آن اعتماد کرده است. اعتماد مستقیم ایشان گویا یک نوعی از توثیق عملی است و کثرت روایات هم ضمیمه کنید. این است که گفته بودم که اگر یک راوی ضعیف بود، فورا اعلام نکنید که از اعتبار ساقط است، حالت منتظره دارد، ممکن است اعتبارش را از راه دیگر کسب کند که این جا مثالش را زدیم. عن محمد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن سعید که این ها مشایخ و اجلای قمی و شناخته شده هستند. عن علی بن حسن بن فضال که توثیق خاص دارد و بنو فضال است. عن جعفر بن ابراهیم بن ناجیه عن سعد بن سعد اشعری که اشعری ها را هم آدم های ثقه و درست و اصحاب هستند. ابراهیم بن ناجیه هم توثیق عام دارد. سعد بن سعد اشعری که از ثقات و اجلاست. از امام رضا علیه السلام سوال شد درباره طین، عن الطین الذی یأکل؟ فقال کل طین حرام کالمیته و الدم و ما اهل لغیر الله به ما خلا طین قبر الحسین علیه السلام فانه شفاء من کل داء، برای هر دردی درمان است. روایات زیاد، درباره فضیلت تربت سید الشهداء این روایاتی که سید الحکیم می گوید در حد تواتر است، بعید نیست کل سند را بررسی کنیم در حد تواتر باشد. مدلول هم در مجموع می شود تعظیم. این تعظیم یک ویژگی روی تعظیم عمومی اضافه می کند. تعظیم حرمات بود، این جا این همه روایات که به خصوص آمد، یک لایه دیگر از تعظیم را اضافه کرد، که گفتم یک ویژگی. لذا بعضی از فقهاء به این روایات استتنا درکرده اند که نصوص در حد تواتر نسبت به تعظیم تربت حسینیه آمده است.

بیان سید حکیم که تعظیم در این روایات دیده نمی شود بلکه شعائر را می رساند

سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه اشکالی دارد، اشکالشان این است که ما این روایات را مراجعه کردیم، در این روایات چیزی که ندیدیم تعظیم ندیدیم. شفاء دیدیم، دوا دیدیم، و پاکی دیدیم و جواز اکل دیدیم اما تعظیم ندیدیم. شما اگر تعظیم را ادعاء می کنید که از این روایات به دست می آید، این روایات به تعظیم اشاره نمی کند تا شما بخواهید از تعظیم استفاده کنید.

سوال: یعنی روایات جهت دارد؟

جواب: جهت هم نیست. یعنی به تعظیم کار ندارد. مدلول مشخصی دارد. جهت این است که یک مجموعه ای باشد دارای چند جهت، روایت یک جهت را که اختصاص به خود داد، آن جا می گوییم جهت. اگر روایات از اول مدلول خاصی داشت و به مدلول دیگر کاری ندارد این را اصطلاحا جهت نمی گوییم. تحقیق این است که این اشکال وارد نیست. برای این که این آثار شفاء، برکت و استثناء بودن این تربت، این همه نصوص بر فرض که تصریح نشده باشد تعظیم، ولیکن قطعا دلالت تضمنی اش تعظیم است. تعظیم در ضمن این تصریحات و این مدالیل قطعا وجود دارد و جدای از تعظیم نیست. تعظیم از این روایات موج می زند بلکه تلقی ذهن متشرعه از این آثار و برکاتی که در تربت گفته می شود، تعظیم را برداشت می کند. چه عظمتی دارد که شفاء می دهد، چه عظمتی دارد که نورانیت می دهد، چه عظمتی دارد که در یک دانه تسبیحی که ذکر می گویید ثوابش برابر است با هفتاد ذکری که در تسبیح غیر تربت بگویید. همه را شما با ذهن متشرعه چه می گویید؟ می گویید عظمتی دارد. بلکه این آثار آثار عظمت است. برداشت و تلقی متشرعه عظمت است. بنابراین نقد سیدنا الحکیم قدس الله نفسه الزکیه با عرض ادب و احترام به بار ننشست.

سوال و جواب

سوال: در عسل شفاء است، آیا احترام هم دارد؟

جواب: شفای دارویی تناسب حکم و موضوع است. شفای دارویی یک سوزن و یک آمپولی هم که می زنند حالت شفا بخشی دارد، این ها مداواست. معالجه ای که در طریق علاج قرار می گیرد، به تناسب حکم و موضوع آن از قداست و عظمت به دور است یک کار علمی است. مثل چیزی را عملا جا به کردن است. اما یک چیزی را که شکل توسل و معجزه و غیر طبیعی است، آن جنبه معنوی برای خودش پیدا می کند و جنبه قداست به خودش می گیرد. آن که جنبه قداست برای خودش گرفت، دیگر از حالت معالجه علمی بیرون می آید. شفایی است به جهت قطعا شفای تربت به جهت مداوای طبیعی نیست، شفایش به خاطر آن جنبه معنوی اش است، این تناسب حکم و موضوع معلوم است. در صورتی که شفاء به جهت آن عظمت معنوی اش بود، پس عظمت از تربت موج می زند.

دلیل دیگر ارتکاز متشرعه برای احترام تربت حسینی علیه السلام

اما دلیل چهارم: عبارت است از ارتکاز متشرعه که خیلی دلیل خوب و لطیفی است. متشرعه به معنای مومنین، ما این محدوده را متشرعه مومنین می دانیم، پیرون ولایت، این ها که تربت حسینیه را برمی دارند به عنوان یک شئ مقدس، قداستی برای آن قائل هستند، ارتکاز متشرعه قداست برای تربت قائل هستند. می بوسد و به چشم هایش می مالد و استفاده می کند و نورانیت می گیرد. قداست مرتکز در اذهان متشرعه.

ص: ۷۱

فرق تضاد و منافات در دو دلیل

این ارتکاز متشرعه از اعتبار قطعی برخوردار است و مـدلول این ارتکاز قداست است و قداست ضد نجاست و تنجیس است نه منافات، که منافات اعم از ضد است. منافات ممکن است واسطه بخورد ولی ضد بدون واسطه. قداست با نجاست متضاد است. با این خصوصیاتی که صحبت شد، حرمت تنجیس و وجوب ازاله احوط و احتیاط نیست بلکه اقوی است. اقوی حرمت تنجیس و وجوب ازاله نجاست از تربت حسینیه است.

حیثیت اضافیه در تربت حسینی

سوال: حیثیت اضافیه این جا هم هست.

جواب: آن دلیلی بود که درباره مشاهـد مشرفه گفتیم. ما در مشاهـد مشرفه یک دلیل دیگری هم داشتیم به نام حیثیت اضافیه که سید الخویی هم گاهی به آن نکته اشاره می کنند و یک مطلب مسلمی هم هست. اضافه خودش عنوان می شود، عنوانی از عناوین احکام شرعی. تربت اضافه دارد به امام حسین علیه السلام. این را هم به عنوان دلیل پنجم ثبت کنیـد، اشکالی ندارد. منتهـا مـا در بیـان حقیر ارتکـاز آن حیثیت اضـافیه را در خودش گنجانـده بود که منشأ ارتکـاز حیثیت اضـافیه است، حالا اگر حیثیت اضافیه را جدا کردید، لا باس. ولی در ضمن آن ارتکاز حیثیت اضافیه گنجانده شده است.

سوال: داریم که تربت امام حسین علیه السلام از کعبه افضل است.

جواب: آن روایـاتی که آن گونه می گویـد، آن هـا روایـات اخلاقی است. روایات اخلاقی که عمـدتا تعبیر به افضل که یک زیارت افضل از صـد تا حج است. روزه بیست و پنج ذیقعده مساوی یا افضل از روزه صد سال مثلا. در افضـلیتی که غیر مبالغه ای است، مدلول مطابقی مراد است. در افضـلیتی که مبالغه در کار است، مدلول می شود کنایی. چون این نکته را دیدم بعضی از اعاظم نمی گویم بلـد نیسـتند، وقت نکردند باز کنند، می بینیم یک زیارت افضل از یک حج است. یک عمل افضل از کل اعمـال عمر آدم است. این تعابیر که افضل می ایـد، خوب دقت کنیـد این ها اگر دو نکته داشت حل است: ۱. مدلول مستحبی باشـد، واجب نباشد ۲. مبـالغه باشـد. اسـتحباب و مبـالغه که وجود داشت، روایـات اخلاـقی است، مـدلول مطابقی مراد نیست، مـدلول کنـایی مراد است و اراده مـدلول کنـایی درست جزء تعبیرات بلاـغی است و بـا بلاـغت کاملا منطبق است که در شـعر حافـظ می گوییم دل به دست آور که حـج اکبر است، از هزاران کعبه یـک دل بهتر است. که واقعا این طور است؟ که نیست. قطعا این گونه نیست. مبالغه و امر اسـتحبابی، مـدلول مطابقی مراد نیست. مراد از این هزاران کعبه یک دل بهتر است این اسـت که دل به دست آوردن فضیلت زیادی دارد. کنایه از فضیلت زیاد است. مدلول مطابقی مراد نیست.

سوال: حیثیت اضافیه که در تربت حضرت امام حسین علیه السلام فرمودند در بقیه تربت های ائمه معصومین هم هست، در حالی آثار مترتب مثل اکل بر آن ها نیست.

جواب: موضوع حکم فعلا در فقه فقط تربت حسینیه آوردیم. بقیه تربت ها را با یک تتمه ای ملحق کردیم که سید الحکیم می گوید به جهت وحدت مناط که می شود وحدت مناط آن تعظیم. اما تربت حسینیه فضیلت و ویژگی خودش را جدا دارد، موضوع بحث ما هم به عنوان مسئله این جا تربت حسینیه است.

پذیرش قول به اقوی در مسئله

پس در مجموع فتوا این است که حرمت تنجیس تربت و وجوب ازاله نجاست از تربت براساس همان ادله ای که گفته شد و مطابق با فتوای سید اصفهانی و امام خمینی. اما سید یزدی و سیدنا الاستاد قائل به احتیاط هستند که ما گفتیم اقوی این است.

تذکر اخلاقی به مناسبت شهادت امام جواد علیه السلام

روز شهادت آقا امام جواد سلام الله تعالی علیه فرداست، یک روایت از امام جواد برای شما بخوانم و یک توصیه هم بکنم. روایت معروف است المومن یحتاج الی ثلاث خصال (1) که بقیه آن را می دانید، حالا شرح آن را من می دهم. توفیق دست خود آدم نیست. توفیق الهی است. چند چیز در اختیار خود آدم نیست: ۱. عزت، عزت و ذلت دست خود آدم نیست. هرچه آدم تلاش کند برسد به عزت، دست خودش نیست، تعز من تشاء. آن حرف های که عوامیانه یا جهال می زنندکه عزت دست خداست پس جبر است. ما چه می فهمیم؟ تو را راهی نیست به آن قدرت مطلق و علم مطلق و مصلحت مطلق، هر چه خدا بخواهد تو باید تسلیم باشی. ما مگر حق دلیل داریم؟ ما می پروریم دشمن و ما می کشیم دوست، کس را نه جای چون و چرا در قضای ماست. طلب که ندارید از نظر علمی کسی طلب داشته باشد، اشکال کند. براساس لطف خودش کسی را می خواهد بدهد و کسی را ندهد، جای اشکالی نیست، یک توفیق خدا. سه تا خصال، یکی توفیق خدا و موعظه نفس و قبول نصیحت. توفیق را گفتم الهی است، یکی از دعاهایتان یادتان نرود، من از استادم شیخنا العلامه آشیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه را به یاد دارم، اللهم وفقنی لما تحب و ترضی، این دعا یادتان نرود در قنوت هایتان، جزء دعای مستجاب باشد ان شاء الله.

۱- (۵) . تحف العقول، ابن شعبه حرانی، صفحه ۵۴۴.

سوال: توفیق به چه معناست؟

جواب: توفیق همین است که شما آمدید درس را گوش می دهید، اگر این توفیق نبود، وسط مدرسه نشسته بودید و با رفیق تان صحبت می کردید. توفیق علم، موفق شدن برای اموزش علم، موفق شدن برای عبادت، موفق شدن برای کار مثبت. این توفیق است. نکته دوم موعظه نفس، آدم باید خودش را موعظه کند. موعظه خود آدم دو نکته کوچک می خواهد، یک مراقبت کوچک اول روز و یک محاسبه آخر روز. مراقبت این است که تصمیم می گیریم که امروز گناه نکنم، خدایا کمک ام کن که امروز گناه نکنم. آخر شب هم محاسبه کند که خدایا من امروز چه کارهایی کردم؟ نگویید وقت ندارید، یک دقیقه بیشتر وقت نمی گیرد حالا شما فرض کن دو سه دقیقه، وقت زیاد نمی گیرد. بعد هم قبول نصیحت. قبول نصیحت بسیار چیز مهمی است. شما مخصوصا فضلاء، افاضل هستید و خیلی از چیزها بلد هستید و منبر می روید و موعظه می روید و یک چیزی به شما کسی بگوید، به سادگی ممکن است پذیرفته نشود. گوش به موعظه باشید. اگر کسی از سر دلسوزی و با ریش سفیدی مثل بنده حقیر، برای شما یک موعظه ای بکند و یک نصیحتی بکند این را گوش بدهید. در قبول موعظه هم خودش ثواب و هم برای آدم خیلی می تواند کمک کند. مثلا برای شما می گویم در امور زندگی تان در این سن و سال تان یک اصل تعیین کنید و بقیه فرع است. اصل درس است، بقیه امور زندگی می شود فرع. این آدم می شود موفق و این نصیحتی است به جای مانده. و تذکری که به شما عزیزان می خواهم بدهم این است که همین فردا یا امروز روز شهادت قطعا به حرم حضرت معصومه شرفیات بشوید و عرض تسلیت که این ها وظیفه اصلی یک طلبه است. مخصوصا امام جواد عزت خاصی دارد، به دلیل آن سنت کم و آن گونه شهادت مظلومانه مثل جدش امام حسین، که دو تا جسد در بیابان بعد از شهادت مانده بود بدون غسل و کفن، یک جسد مطهر مربوط است به امام حسین و جسد مطهری دیگری که بدون غسل و کفن چند روز مانده بود، بالای پشت بام جسد مطهر آقا امام جواد بود و کسی نبود که بیاید آقا را کفن و دفن کند. آجرک الله یا بقیه الله، آجرک الله یا کریمه آل البیت.

حرمت تنجیس تربت حسینیه و وجوب ازاله نجاست از آن ۹۲/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حرمت تنجیس تربت حسینیه و وجوب ازاله نجاست از آن

ادامه بحث از تربت حسینی و حرمت تنجیس آن

فرع مربوط به تربت حسینیه علی مشرفها آلاف تحیه و الثناء: گفته شد که درباره تربت حسینیه فتوا همان است که سید اصفهانی و امام خمینی فرمودند که اطلاقا تنجیس محرم و ازاله نجاست واجب. ادله ای که در این رابطه گفته شد، شرح دادیم. و درضمن ادله، گفته شد حیثیت اضافیه هم موید بر مطلب است. تربتی که اضافه دارد به سید الشهداء سلام الله تعالی علیه. کسی که رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم درباره اش فرموده است من اراد ان ینظر الی اعز اهل الارض و اعز اهل السماء فلینظر الی الحسین. این حیثیت اضافیه که اعز اهل سماء و ارضی که رسول الله فرموده است.

توضیح حیثیات شش گانه

بعضی از عزیزان حیثیت اضافیه یا حیثیت را از حقیر سوال کردند. قول داده بودم که حیثیات را شرح بدهم. به من گفتند که حیثیت را یک جا آدرس بدهید تا مطالعه کنم، گفتم و می گویم که این عناوین در بحث فقهی و اصولی ما هنوز مرکّز بحث نمی شود و پراکنده است که جا باشد کل اقسام حیثیت را برایتان بگویم. از ضمن کلمات فقهاء استفاده می شود حیثیت شش قسم است:۱. حیثیت ذاتیه، ۲. حیثیت اکتسابیه، ۳. حیثیت تقییدیه، ۴. حیثیت تعلیلیه، ۵. حیثیت شخصیه، ۶. حیثیت اضافیه.

معنی حیثیت (وجهه و نمود تاثیر گذار)

ص: ۷۵

اولاـ خود حیثیت چیست؟ حیثیت عبارت است از وجهه و نمودی برای یک شئ که تاثیرگذار باشد و اثر داشته باشد نه هر وجهه و نه هر نمودی.

توضیح حیثیت ذاتیه

اما حیثیت ذاتیه عبارت است از آن وجهه ای که در خود ذات وجود دارد مثل بشریت برای آدمیزاد. عنوان و وجهه و نمودی است حیثیت ذاتی آن بشر است، تاثیرگذار است برای شما حقوق دان ها که می گویید حقوق بشر. نمود تاثیرگذار است.

حیثیت اکتسابیه

و حیثیت اکتسابیه که عبارت است از اکتساب وجهه و نمود تاثیرگذار مثل همان فردی که ذاتا بشر بود و می تواند علم کسب کند، عنوان عالم یک حیثیت اکتسابیه است و دارای آثار است.

حیثیت تقییدیه

۳. حیثیت تقییدیه، حیثیت تقییدیه عبارت است از نمودی که برخواسته از تقید شیء به یک قید است مثل این که بگوییم اکرم زیدا العالم. عالم را به عنوان قید بیاوریم. قید که خارج است و تقیید هم عملیات است، تقید وجهه و نمود است و اثرگذار است.

حیثیت تعلیلیه

۴. حیثیت تعلیلیه که مولی بگوید اکرم زیدا لعلمه تعلیل بشود. خود رابطه بین علت و معلول یک حیثیت می آورد به نام حیثیت تعلیلیه. البته محقق اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب حاشیه بر مکاسب می فرماید: حیثیت تقییدیه برمی گردد به حیثیت تعلیلیه. اکرم زید العالم حقیقتش این است که اکرم زیدا لعلمه چون قید برمی گردد به علت.

حیثیت شخصیه

ص: ۷۶

۵. حیثیت شخصیه، شخص فرد یک نمود و وجهه ای دارد که ارتباط دارد با ارزش شخصیتی شخص. یک آدم مودبی است، این مودب بودن یک حیثیت می شود برگرفته از شخص خودش. این آدم با فرهنگی است ، این حیثیت برگرفته از شخصیت خود فرد است.

حیثیت اضافیه

اما حیثیت اضافیه که محل بحث ما بود. که این هم یک نمودی است قابل اعتبار و تاثیرگذار، که شرائط دارد، وقتی اضافه بشود به یک مقام با قداست و با عظمت. اگر مقام با قداست و عظمت مورد اضافه بود، حیثیت اضافیه محقق می شود که مثالش را گفتم مثل اضافه یک فقیه به مقام نیابت عامه از آقا بقیه الله الاعظم که این می شود حیثیت اضافیه و در فهم فقهای ولایی ارزش حیثیت اضافیه ارزش بسیار والایی است و گره می خورد به مقدسات. این شش تا را که گفتم حیثیات همین ها بود در فقه و اصول.

فرع باقی مانده در بحث

اما فرعی که گفته بودم از این قرار بود که تربت حسینیه یا تربت کربلا، قداستش محفوظ اما به شرط این که به قصد تبرک یا به قصد سبحه و تسبیح از خاک کربلا اخذ بشود. اگر به قصد تبرک اخذ نشود، گل و خاک کربلا را گرفتید برای تعمیر و برای خشت درست کردن که آن جا حیثیت اضافیه پیدا نکرده است، تقدیسی در کار نیست و خاک عادی است. حالا شما اخلاقا احترام قائلید جداست اما فقها احترامی وجود ندارد. در فقه آن خاک کربلا که به قصد تبرک و تسبیح اخذ بشود، قداست دارد و تعظیم و آن احکام.

ص: ۷۷

نصوص وارده در حیثیت اضافیه تربت کربلا در وسائل الشیعه

در این رابطه نصوصی داریم، نصوص ما ابواب مزار وسائل الشیعه جلد ۱ باب ۷۰ درباره تبرک، باب ۷۵ درباره تسبیح محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن احمد بن داود، شیخ طوسی باسنادش که اسناد از محمد بن احمد بن داود است که در عصر خودش محمد بن احمد بن داود از مشایخ بلکه شیخ قمیین بود. عن ابیه پدر شیخ قمی داود،

توضیحی در مورد سید حمیری

عن محمد بن عبدالله بن جعفر حمیری که ایشان از جمله کاتبان توقیعات حضرت ولی عصر است. از آقا روایت نقل می کند. قال کتبت الی الفقیه که این جا فقیه آمده اما در احتجاج کتبت الی صاحب الزمان آمده، کتبت الی الفقیه، سند درست است، اسئله هل یجوز ان یسبح الرجل بطین القبر و هل فیه فضل؟ فأجاب و قرأت التوقیع و منه نسخت، قرائت کردم و از آن استنساخ کردم، تسبح به فما فی شئ من السبحه افضل منه و من فضله ان المسبح ینسی التسبیح و یدیر السبحه فیکتب له ذلک التسبیح. (۱) یعنی تسبیح تربت اگر باشد، همین طور که به دست تان جا به جا می شود و در گردش قرار می گیرد هم ثواب تسبیح را دارد. به قصد تسبیح گرفته شود، متبرک است و تنجیس آن حرام است و حتی به دست افرادی که اهل احتیاط نیستند هم ندهید و حتی با فرهنگ ما سنتی ها بدون وضو هم دست نزنید. اما فرع بعدی: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اذا وضعت علیه بقصد التبرک و الاستفشاء و کذا السبحه و التربه الماخوذه بقصد التبرک لاجل الصلاه که این فرع کامل شد.

۱- (۱) . وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، ابواب مزار، باب ۷۵، حدیث ۱.

سوال: حد تبرک بودن تربت چیست؟

جواب: تحدیدی ندارد و عرفی است. قانون کلی است که هر چیزی تحدید شرعی نداشته باشد به عرف مراجعه می کنیم و آن چه متعارف باشد حد آن است. اگر کسی چند تا کامیون مثلا یک تن برای این که این جا خرید و فروش می کند، بیاورد این صدق قصد تبرک یک مقدار مشکل است.

مسئله ۲۶: احترام ورق قرآن که در چاه فاضلاب افتاد

مسئله ۲۶: اذا وقع ورق القرآن او غیره من المحترمات فی بیت الخلأ أو بالوعته وجب اخراجه ولو باجره و ان لم یمکن فالاحوط و الاولی سد بابه و ترک التخلی فیه الی ان یضمحل. این مسئله محل ابتلاء هم هست، ترجمه: اگر ورق قرآن یا غیر آن، سکه های پولی که اسم مقدس امام رضا دارد و سکه پولی که اسم مقدسه حضرت معصومه دارد و همین طور محترمات دیگر، مهری که مهر کربلا و اسم سید الشهداء هم در آن است، افتاد در بیت الخلأ یا بالوعه که بالوعه چاه فاضلاب که این اصطلاح ادبیات عربی نیست و اصطلاح نجف است. اخراجش واجب است. هرچند به وسیله اجرت باشد. چرا واجب است؟ به همان ادله ای که تا حالا گفتیم، حرمت تنجیس و وجوب ازاله از مقدسات و محترمات، مضافا بر این که هتک بسیار واضحی در این رابطه شکل می گیرد. اگر شئ از محترمات مثل ورق قرآن یا سکه پولی که اسم مقدس امام رضا علیه السلام یا کلمه الله باشد و بیافتد، این مشکل است و بسیار حساس.

ص: ۷۹

حیثیت اضافیه در دلار امریکا

یک فرعی را این جا آورده اند که دلار امریکا، اسم خدا نوشته است. دقیقا اسم خدا در صفحه دلار نوشته شده است. و از لحاظ فقهی اسم جلاله آثاری دارد عین اسم جلاله و احکامی دارد که با آثار فرق می کند. آثار این است که کلمه الله با همین ساخت یک آثاری دارد که آن آثار وضعی است شفاء و نورانیت و غیره. اما یک احکام فقهی دارد، اسم جلاله کلمه الله باشد یا کلمه خدا، و این ها همه اش اسم جلاله است. در ورقه دلار اسم خدا نوشته شده است، این را چه کنیم؟ تقدیس دلار که تقدیس خیلی نابجایی است، حیثیت اضافیه به طواغیت دارد، این از یک سو. به تعبیر امام قدس الله نفسه الزکیه حیثیت اضافیه به شیطان اکبر دارد و از سوی دیگر اسم خداست، ما چه کنیم؟ طبیعتا از لحاظ فقهی قطعا باید طهارت و تنجیس رعایت بشود. چون اسم خداست و اضافه یک کاغذ اعتباری عظمت اسم خدا را از بین نمی برد. ولو آن ها قصد سوء داشته باشد اما ارزش اسماء الله به قصد نیست، آن هم یک احتیاطی است لازم، که ما جرأت نمی کنیم فتوا بدهیم اما قطعا احتیاط این است که رعایت بشود. بالاخره ما به خاطر آن اسماء الله تمام احتیاطات را مجبوریم رعایت کنیم و هیچ چاره ای نداریم و ملتزم به موازین فقهی هستیم و اسماء الله هر کجا باشد احترام و تقدیس خودش را دارد. اما اخراجش واجب است که از باب وجوب ازاله نجاست. هزینه برمی دارد، بله مقدمه واجب است. هزینه از سوی شرع آمده و هیچ توجیهی ندارد. چرا اجرت؟ حکم شرع اگر اجرت برداشت، این هزینه از سوی شرع آمده است. این مسئله واضح است و ابهامی در آن نیست.

ص: ۸۰

سوال:

جواب: فقط اگر صدق اسم خدا بکند، قصد کاتب دخلی ندارد. این سوال خوبی است که گاهی بت پرستان ما همین معبودی که خدا می دانیم که الحمد لله موحد هستیم، بت پرست ها در کنار یا مشابه معبودی دارند که آن بت است، حالا آن بت مصداق های مختلفی دارد. هر مصداقی که داشته باشد. آن بت ها که معبود باطلی است، آن تقدس ندارد ولو فقط خدایی که ما می گوییم نمی دانند، معبود می دانند. اصل معبود بودن که دلیل نمی شود که تطبیق کند به خدای واحد یکتا، اشکالی ندارد.

سوال:

جواب: اگر چنانچه اسکناس های رایج جمهوری اسلامی که الله دارد که آرم جمهوری اسلامی است، صدق می کند. بنابراین همان طوری که از سکه ای که اسم امام رضا در آن است، باید مسائل شرعی رعایت کنیم در اسکناس ها هم همین رعایت را بکنیم. این برای این گفتم که گاهی ببینیم مسئله شرعی و فقهی یک مصداق هایی پیدا می کند که ما اصلا توجه نمی کنیم. در خود اسکناس جمهوری اسلامی قطع نظر از آن قسمت که امحاء شده است، خود آرم کلمه الله است، بدون وضو دست گذاشتن اشکال دارد و تنجیس آن حرام است طبق این ادله ای گفتیم.

نقص در مصحف تنجیس شده متعلق به غیر

مسئله ۲۷: تنجیس مصحف الغیر موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهیره. سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تنجیس مصحف غیر که مصحف برای خودتان نباشد و اگر مصحف برای خودتان باشد در مسائل بعدی می گوییم.

ص: ۸۱

اجرت تطهیر مصحف و ضمان حاصل از آن

مصحف مال غیر است، اگر تنجیس کردید، موجب می شود ضمان نقص آن مصحف را، نقصی که حاصل می شود به وسیله تطهیر. تطهیر کردید به توسط تطهیر نقصی حاصل شد و قیمت آمد پایین، الان این نقص را شما ضامن هستید چون شما سبب هستید. صحت استناد دارد. به دلیل صحت استناد شما ضامن هستید و باید جبران نقص کنید و آن نقص را تدارک کنید. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله را شرح می دهد، می فرماید: این بیان سید طباطبایی درباره این مسئله بیان وافی نیست. برای این که دو تا نقص وجود دارد: یک نقص بوسیله تنجیس، یک نقص بوسیله تطهیر. سید طباطبایی فرموده است که منجس ضامن نقصی است که به وسیله تطهیر بوجود می آید در حالی که دو تا نقص است. اگر کسی تنجیس کند، برای اهل شرع آن مصحفی که تنجیس شده با آن مصحفی که طاهر است، تفاوت قیمت دارد و نقص وارد می شود، کسی که تنجیس کرده است، ضامن این نقص است. و اما اگر تطهیر موجب نقص بشود، باز هم کسی که تنجیس کرده و بعد رفع نجاست نیاز به تطهیر دارد و تطهیر هم نقص بار می آورد این نقص دوم هم جبرانش به عهده منجس است چون او در نقص اول مباشر است و در نقص دوم سبب است، سببی که صحت استناد دارد و عرفا این عمل به او استناد داده می شود و این نقص به منجس نسبت داده می شود. بنابراین می فرمایند عبارت وافی نیست. فرمایش ایشان هم تا این جا درست است. اما پس از این که وارد بحث می شود، ببینید قطعا در این بیان و شرح ایشان، یا اشتباه در ضبط و ثبت است یا اشتباه در چاپ است چون شان ایشان اجل است و مقرر هم مرد عظیمی الشأنی بوده است شهید غروی قدس الله ارواحهم. عنوان می کند می فرماید بین نقص در اثر تنجیس و نقص در اثر تطهیر اعم و اخص من وجه است. خوب دقت کنید، نقص در اثر تنجیس و نقص در اثر تطهیر اصلا نسبت اعم و اخص من وجه ندارد. چون ماده اجتماع به هیچ وجه ندارد. یک شئ بما هو شئ واحد هم سبب نقص تنجیس بشود و سبب نقص همان چیز تطهیر بشود، ممکن نیست. ماده اجتماع ندارد. فکر کنم اشتباه در ضبط شده است. اما نسبت اعم و اخص من وجه که در تقریرات آمده، زمینه اش جای دیگر است. جایی است که گفته شود اگر کسی تنجیس کرد مصحف را، اجرت و غرامت نقص دو تا بر عهده اوست. اگر همچنین ادعایی بشود، اشکال سید این جا می آید که بین اجرت تطهیر و غرامت نقص اعم و اخص من وجه است. برای این که گاهی، ماده افتراق از طر ف اجرت: گاهی اجرت است ولی نقص نیست مثل کتابت آیات قرآن به یک فرش، با شستن نقص در نوشتار به وجود نمی آید اما اجرت هست. ماده افتراق از طرف غرامت نقص: و گاهی هم نقص است که غرامت داشته باشد ولی اجرتی نیست. یک نوشته با آب طلاست و آب هم دم دست تان است، شستن تطهیر اجرت نمی خواهد که یک مقدار شیر را باز کنید و تطهیر می شود که اجرت نمی خواهد اما نقص برمی دارد. و گاهی قرآن عادی است و تطهیر ورق به ورق آن مشکل است و اجرت می خواهد و بعد از تطهیر هم نقص برمی دارد. نسبت اعم و اخص من وجهی که گفته اند مربوط می شود به این مطلب و هیچ ربطی نقص حاصل از تنجیس و نقص حاصل از تطهیر ندارد. بین آن دو تا نقص اعم و اخص من وجهی نیست. بنابراین شما که به کتاب مراجعه می کنید و آن جا به اشکال برمی خورید، ببینید اصل نسبت را جایش را پیدا کردید و آن قسمت هم اشتباه شده است. بنابراین تطهیر آسان اجرت ندارد و اما نقص خسارت ممکن است داشته باشد. نتیجتا کسی که مصحفی را تنجیس بکند، ضامن نقص در اثر تنجیس و در اثر نقص حاصل بوسیله تطهیر، ادله این حکم قاعده ضمان ید و قاعده اتلاف با شرحی که ان شاء الله در جلسه آینده خواهد آمد.

۱- (۲) . تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۶.

ضمانت حاصل از نقص تنجیس مصحف غیر ۹۲/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضمانت حاصل از نقص تنجیس مصحف غیر

ضمان تنجیس مسجد و مصحف

ادامه بحث درباره مسئله ۲۷. سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: تنجیس مصحف الغیر موجب لضمان نقصه الحاصل بتطهیره. در این رابطه بحث و تحقیقی به عمل آمد و گفته شد که نقص دو قسم است: نقصه بوسیله نجس و نقص حاصل بعد از تطهیر. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در مقام شرح و توضیح این مسئله، می فرماید: نقصی که به توسط تنجیس به عمل می آید قطعا مضمون است و ضمانت دارد. منجس ضامن است. براساس قاعده ضمان ید و براساس قاعده اتلاف.

فرق بین قاعده ید و علی الید

منظور از قاعده ضمان ید همان قاعده علی الید است که گاهی به آن می گوییم قاعده ضمان ید و گاهی به آن می گوییم قاعده علی الید. که فرقش با قاعده ید این است که آن قاعده ید اماره ملکیت است و این قاعده علی الید دلیل بر ضمان یا به عبارت دیگر سبب ضمان است. تنجیس موجب ضمان است هم براساس قاعده ضمان ید و هم براساس قاعده اتلاف. براساس قاعده ضمان ید به این صورت است که شخص منجس، استیلاء پیدا کرده و دست گذاشته و مصحف را تنجیس کرده و پس از تنجیس، نقص مالیت به وجود آمده. این نقصی که در اثر تصرف منجس به وجود آمده، این مشمول قاعده ضمان ید می شود علی الید ما اخذت حتی تودی ضمانه، و ضمان دارد.

ص: ۸۳

قاعده اتلاف و مضمون بودن آن

و همین طور براساس قاعده اتلاف، که اصطلاح معروف قاعده اتلاف هم این که می گویند من اتلف مال الغیر فهو له ضامن. این را ما در تحقیقات فقهی مان گفته ایم که حدیث نیست و اصطلاح است. اما بعدا به این شدیم که ممکن است این حدیث نبوی باشد. از احادیثی نیست که از طریق آل البیت آمده باشد بلکه از طریق ابناء عامه آمده که من اتلف مال الغیر فهو له ضامن. اتلافی که مبرر و مجوز ندارد و به قصد احسان نیست و مجاز نیست، تصرف بکند و تلف صورت بگیرد، ضمان می آورد. اما این جا چه تلفی به وجود آمده؟ مصحف سر جای خودش است، چه اتلافی؟ اتلاف در قاعده اتلاف، اتلاف مال است من اتلف مال الغیر. در این جا ما باید توجه کنیم که یک نوع مالیت از بین رفته باشد. و با این بینش که وارد بشویم، می بینیم نقص در وصف، نقص در مالیت شئ است. بنابراین نقص مالیت یعنی امحای مالیت یعنی اتلاف مال پس شده مصداق من اتلف مال الغیر فهو له ضامن. از هر دو قاعده می توانیم استفاده کنیم و در اصل مصداق هم شک نداریم. مصداق این است که تنجیس باعث نقص مالیت قطعا شده. در این مرحله سیدنا الاستاد می فرماید درباره تنجیس آن هم از سوی منجس، مباشرتا

بـدون تخلل واسـطه اشـكالى وجود نـدارد كه ضـمانت محقق است نسـبت به تنجيس. اما آن چه در متن آمده موجب لضـمان نقصه الحاصـل بتطهيره، اين چه مى شود؟ آيـا نسـبت به اين هم ضـامن است يـا ضامن نيست؟ سـيد طباطبايى فرمود كه ضامن است يعنى تنجيس مصـحف الغير موجب لضـمان نقصه، اگر تنجيس شد بعد از تنجيس شخصـى مبادرت كرد به تطهير، در اثر تطهير نقصـى به عمل آمد، اوراق مصـحف چين و چروك برداشت و از آن صـفا و سـلامتش از بين رفت، نقص برداشت، اين نقص حاصل از تطهير مذموم است براى منجس يا شخص منجس نسبت به اين ضامن نيست.

ص: ٨۴

ارتباط قاعده سبب با قاعده تلف

سید فرمود: ضامن است. چرا؟ براساس قاعده تسبیب. قاعده تسبیب در حقوق، حقوق دان ها این قاعده را مستقل عنوان کرده اند ولی حقیقتش قاعده اتلاف است منتها اتلاف با واسطه. اتلاف با واسطه که بشود تسبیب می شود. براساس قاعده تسبیب که صحت استناد داشته باشد. تسبیب جایی اثرگذار است که صحت استناد مسلم و محرز باشد. این جا صحت استناد داشته باشیم، می گوییم تنجیس را شخص منجسی انجام داد، و بعد از ازاله اش این نقص به وجود آمد، مسبب آن کسی است که تنجیس کرده است و این نقص مستند است به کسی که تنجیس کرده. صحت استناد معیار و ملاک اصلی براساس مبنای محققین اخیر و براساس تحقیق صحت استناد معیار اصلی برای قاعده تسبیب است. اگر شک در صحت استناد کردیم، اصلا تسبیب ثابت نیست. صحت استناد باید احراز بشود. متن این شد ضامن است کسی که تنجیس کرده، نقصی که پس از تطهیر وارد شده است. اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: منجس در این رابطه درباره نقص حاصل از تطهیر ضامن نیست. خوب شما ابتداءً ممکن است قبول نکنید اما شرحش را توجه کنید، منجس ضامن نیست. پس از منجس مصحف را تنجیس کرد، کسی دیگری به تطهیر مبادرت کرد و آن تطهیر سبب شد نقصی بر مصحف وارد بشود، این نقص را منجس ضامن نیست. سید طباطبایی فرمود ضامن است اما سیدنا الاستاد می فرماید ضامن نیست.

۱- (۱) تنقیح العروه الوثقی، محقق خویی، جلد ۱، صفحه ۲۹۷ تا ۲۹۹.

زمانی که موضوع زیان ایجاد شود، موجب اتلاف است

برای این که ضـمانت از لحاظ فقهی سـبب می خواهد. بدون سـبب محقق نمی شود. عوام بگوید، استناد مجازی بدهد، این ها کارساز نیست. بایدسبب محقق بشود. سبب در ضمان فقط دو چیز است: ۱. استیلاء، ۲. اتلاف. این یادمان نرود در تمام تحقق های ضـمانت های مالی سـبب از دو چیز بیشتر نیست که عبارت است از استیلاء به مال غیر و اتلاف. این جا خوب دقت کنید، استیلاء بوده؟ نه، استیلایی در کار نیست. خود منجس عملیات تطهیر انجام نداده. استیلاء در اختیار یک مکلفی است که گفته است، شـنیده است، ازاله نجاست از مصـحف واجب است. براساس آن امر شـرعی آمده دست به تطهیر زده، امر شـرعی داشته. آمـده شـروع کرد به تطهیر و استیلاء وجدانا بر آن است و وجدانا استیلاء نیست. و اما اتلاف می بینیم درباره اتلاف اگر خوب دقت کنید، اتلاف چیزی است که متلف کار و عملش مستقیما تلف نتیجه بدهد یعنی اثر عمل اش مسـتقیما تلف مال باشد اما اثر تنجیس مسـتقیما تلـف نبـود و این نقص حاصـل از تطهیر نبـود بلکه در این جـا متلف موضوع درست کرده که آن موضوع باعث نقص شده. ایجاد موضوع تلف نیست،

مثال هایی برای ایجاد موضوع

مثالی می زنـد سـید که اگر ظالمی شخصـی را به زندان حبس کند و آن شـخص محبوس پس از دو سه روز دوری از تغذیه و این هـا در حـالت تلف قرار بگیرد، بر مکلفین واجب است حفظ نفس محترمه مسـلمان، غـذا بخرد و تغـدیه و بیاورد تا آن فرد محبوس زنده بماند.مکلفی که براساس یک واجب شـرعی که حفظ نفس محترمه است، خرج کرده و هزینه کرده، غذا خریده و آورده، آیا او می توانـد مراجعه کند به آن ظالمی که این فرد را محبوس کرده؟ نه، ضـمان آن مال به عهده این ظالم نیسـت هرچنـد ظالم است ولی در این قسـمت ضامن نیست. مثال دیگر ایشان می فرمایـد شـخص فقیری رفت و اقـدام کرد به ازدواج، گفت یغنهم الله من فضـله و از فقر نترسید و رفت و ازدواج کرد، اولادی هم خدا برایشان داد، بعد از چند سال، دید اولاد است و نفقه نیست، بـاز هم برای مومنین و مکلفین حکم شـرعی آمـد که حفـظ نفس، این اولاـد و بچه ها می میرنـد، کمک کنیـد، رفتنـد اولاد او را نفقه دادند، آیا آن کسانی که براساس حکم شـرعی رفته اند نفقه داده اند، می توانند مراجعه کنند به آن پدر اولاـد که ما برای بچه هایت خرج کردیم، هزینه کردیم؟ هرگز. بنابراین ایجاد موضوع کرده. ایجاد موضوع قطعا اتلاف نیست. هیچ گونه اتلافی در کار نیست.

سوال و جواب

سوال:

جواب: این قسمت ایجاد موضوع است، ایجاد موضوع این است که فرد می آید موضوع درست می کند مثلا بچه دار می شود، آن وقت نفقه هم ندارد، بچه ها که در معرض تلف که قرار گرفت، بر مکلفین واجب است که حفظ نفس کنند. براساس واجب شرعی به این ها نفقه می دهد، می تواند مراجعه کند به فردی که پدر اولاد است که شما ایجاد موضوع کردید؟ نه، چون او باعث اتلاف مال این مکلف نشده. این مکلف براساس حکم شرعی مال را هزینه می کند و آن فرد موضوع درست می کند نه این که مال را تلف کند. ایجاد موضوع برای هزینه مال اتلاف نیست و فردی که مال را هزینه می کند هم دستور شرعی دارد. حکم شرع آمده که حفظ نفس محترمه، حکم شرع آمده انفاق مال واجب، براساس حکم شرع مال هزینه می کند. اما تطبیق آن در این مسئله: می فرماید: منجس تنجیس کرد، موضوع درست کرد.

فرق اتلاف و سبب

سوال: سببیت برای ضمانش که از بین نرفته کسی که تنجیس کرده.

جواب: نسبت به تنجیس یا نسبت به نقص؟ دو چیز است. نسبت به تنجیس گفتیم که ضامن است و تمام، و نسبت به نقصی که حاصل می شود در اثر تطهیر، ضامن نیست. چون این نقص حاصل از تطهیر نه بوسیله اتلاف آن منجس است و نه بوسیله استیلای آن است. کاری که کرده است منجس، این جا موضوع درست کرده مثل پدری که فرزند به دنیا آورده و مثل کسی که برای تأدیب فردی را به اتاقی حبس کرده، موضوع درست کرده. یک موضوع برای حکم شرع درست می شود. مکلف چرا می رود آن حکم را انجام می دهد؟ دستور شرعی جدا دارد. موضوع محقق شد و یک حکم شرعی جدا آن جاست. ازل النجاسه حکم شرعی است. خوب دستور است و امر است و موضوع محقق است. کسی که موضوع را ایجاد کرده است، اتلاف نیست. ایجاد موضوع به هیچ وجه اتلاف نیست. پدر بچه ها بچه به دنیا آورده که ایجاد موضوع است، و آن تلف آن هزینه مالی را مکلفین دیگر، براساس وجوب نفقه که یک حکم شرعی انجام داده. چون موضوع محقق شده و پدر بچه ها اتلاف مال غیر نکرده در برابر نفقه دادن او ضامن بشود. بنابراین در این مسئله تنجیس مصحف، خود منجس در برابر تنجیس ضامن است که گفتیم اما دربرابر نقص حاصل از تطهیر، آن نقص حاصل از تطهیر در اثر یک حکم شرعی که ازل النجاسه عن المصحف، در اثر یک دستور شرعی بوده و منجس موضوع درست کرده نه این که اتلاف یا استیلایی داشته باشد. اتلاف که نبود و استیلاء هم که نبود، ضمان خبری نیست. این تمام بیان سید الاستاد بود به طور کامل، بنابراین ضمان سبب می خواهد که نه استیلاء بود و نه اتلاف، بعد ما به این مقدار اکتفاء نکردیم و کامل کردیم، گفتیم در این جا شبهه نکنید که تسبیب و مسببی است، نه، فقط ایجاد موضوع است. ایجاد موضوع برای خودش گناه است یا ثواب است، سرجای خودش اما برای مکلفین دیگر فقط موضوع حکم شرعی به وجود آمده. لذا منجس یا شخصی که مصحف را تنجیس می کند، در برابر نقص حاصل از تطهیر هیچ گونه مسئولیتی و ضمانی ندارد.

سوال:

جواب: خوب دقت کنید دو تا نکته را محوری، ۱. در تلف سبب می خواهد، سبب تلف اگر محقق نبود، ضمان نیست. در ضمان تلف نیاز به سبب داریم. سبب اگر نبود، ضمان نیست. این دیگر ارتباطش تنگاتنگ است.

جایگاه صحت استناد در اتلاف

۲. شما بیشتر ذهن تان به طرف قاعده تسبیب کرد و شرحی را که نسبت به فتوای سید دادیم که تسبیبی در کار است، نقص حاصل از تطهیر، مستند است به تنجیس منجس. صحت استناد ما گفتیم در صحت استناد باید شک نداشته باشیم. اگر شک کردید، صحت استناد کامل نیست و باعث ضمان نمی شود. صحت استناد زیر مجموعه قاعده اتلاف است که گفتیم فرعی شده برای قاعده اتلاف به نام قاعده تسبیب. تا این جا مطلب کامل بود اگر وارد بحث بعدی نمی شد سید، خواست شما را بیشتر آگاه بکند نسبت به این مسئله که سبب ضمان که نیست و منجس نه استیلاء داشته و نه اتلاف، این دو تا را که ندارید. می گویید استناد می شود، این استناد درست نیست برای این که استناد باید به خود فعل متلف یا فاعل بشود یا منجس. این استناد آمده یا این تلف آمده به موضوعی که آن موضوع از سوی شرع حکمی دارد. حکم متلف یا منجس فقط تنجیس کرده، در برابر تنجیس چه مسئولیتی دارد؟ ضمان تنجیس دارد و این تمام شد. این کل عمل منجس و مباشر است. تنجیس کرد؟بله، و در برابر تنجیس هم ضامن بود. حالا یک حکم و موضوع دیگری از سوی شرع مثل اولاد و بدون نفقه و در معرض مومنین که تنجیس مثل اولاد است. تنجیس عمل منجس بود، خود تنجیس موضوع می شود برای یک حکم شرع که حکم شرعی ازل النجاسه عن المصحف. اولاد انفق للاولاد المحتاجین این موضوع بود. بنابراین از سوی شرع این نفقه برای مکلفین اعلام شده.

ص: ۸۸

بحث جایی است که فرد دیگری اقدام به تطهیر منجر به تنصیص نماید

این خرجی نیست که مثل ملک شخصی کسی باشد و ماشین شخصی کسی باشد، این نفقه و یا این هزینه تطهیر از سوی شرع تنظیم شده. شرع گفته است که مصحف نجس را ازاله نجاست کنید، واجب مقدمه آن ازاله نجاست که هزینه مالی هست، جزء دستور شرع است، آن جا شما از سوی شرع مکلف هستید. پس موضوع را منجس درست کرد و خودش هم در برابر آن ایجاد موضوع مسئولیت را داشت، و پس از ایجاد موضوع یک دستوری از سوی شرع آمد که این کار را بکنید، حالا این خرج به عهده شما از سوی شرع آمده. این هزینه به جعل شرعی است و ربطی به تلف منجس ندارد. منجس موضوع درست کرد برایتان لذا نه اتلاف و نه استیلاست و نه تسبیب است. در تصادف خود فردی که ماشین را صدمه وارد می کند، خود آن فرد است که باعث جبران خسارت می شود و از سوی شرع نیامده دستوری را که شما این خرج را برای برطرف کردن خسارت از ماشین بکنید، درباره تنجیس از سوی شرع دستور آمده، ازل النجاسه عن المصحف، حکم است و موضوع و موضوع را آن درست کرد. شما می گویید که پس هیچی نشد؟ می گوییم ممکن است از لحاظ تکلیف همان طوری که از لحاظ وضعی ضامن نقص تنجیس بود از لحاظ تکلیف ممکن است این موضوع درست کردن، مشکلی برای منجس داشته باشد. اما ضمان مالی اش نه اتلاف است و نه استیلاست و نه تسبیب است و خود شرع گفته این خرج را شما بکنید، بعد از که خود شرع این را گفته، موضوع توسط متلف و منجس درست شده، از لحاظ فقهی حقا و صدقا تا این جا ما برای تحقق ضمان نسبت به نقص حاصل از تطهیر دلیل نداریم. بعد از که گفتیم از لحاظ شرعی دلیل نداریم در بحث و تحقیق که برسیم ممکن است ورق برگردد. فعلاـ استدلال ایشان انصافا و حقا استدلال قوی و درست و اصولی است. ضمان فعلا نه سبب دارد و نه صحت استناد ندارد که ضمان محقق نیست. اما تحقیق چیست ان شاء الله جلسه آینده.

ص: ۸۹

تفسیر آیات ۱۲۱ و ۱۲۴ سوره بقره در موضوع ولایت ائمه علیهم السلام ۹۲/۰۷/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۱۲۱ و ۱۲۴ سوره بقره در موضوع ولایت ائمه علیهم السلام

آیه ۱۲۱ سوره بقره

آیه شماره ۱۲۱ سوره بقره: الذین آتیناهم الکتاب یتلونه حق تلاوته اولئک یومنون به و من یکفر به فاولئک هم الخسرون. این آیه شریفه باز هم یکی از آیاتی است که نسبت به ائمه آل البیت علیهم السلام بیانی دارد و مطلبی را به ما ارائه می کند که قابل استفاده است. طبق اسلوب بحث مان اولاـ متن آیه را مراجعه کنیم و از خدا کمک بطلبیم از آیه چیزی به ذهن ما وارد بشویم آن گاه به تفسیر و روایات مراجعه کنیم.

ترجمه و توضیح آیه

در این آیه می فرماید الذین آتیناهم الکتاب آن کسانی که کتاب برای آن ها رسیده یتلونه حق تلاوته تلاوت می کنند کتاب را در حد تلاوت صحیح یعنی حق تلاوت را اداء می کنند. اولئک یومنون به، آنان کسانی هستند که ایمان آورده اند به آن کتاب، و کسانی که ایمان به آن کتاب ندارند و کفر ورزیده اند آن ها زیان کار هستند و خاسرین هستند. خسارت می بینند. این ترجمه ظاهری آیه بود. اما یک توجهی بکنیم به بافت این جمله ها و از خدا کمک بخواهیم که مطلبی را به دست بیاوریم. ببینید اولا می فرماید الذین آتیناهم الکتاب یک مجموعه است و همه نیست، عده خاصی است، کتاب برای آن ها داده شده و کتاب در اختیار آن ها قرار گرفته. و این دسته این گروه خاص، با کتاب چه می کنند؟ تلاوت می کنند و حق تلاوت را اداء می کنند. با تلاوت صحیح حق تلاوت اداء می شود.

ص: ۹۰

حق تلاوت چیست

حق تلاوت چیست؟ حق تلاوت: ۱. اهلیت برای تلاوت، ۲. آداب تلاوت، ۳. فهم معنای تلاوت، ۴. عمل و درس و استفاده از تلاوت، ۵. بیان محتوای تلاوت برای مسلمان هاو مومنین به کتاب. این حق تلاوت است. این ها یتلونه حق تلاوته،

مصداق تقوای حق تقاته معصوم علیه السلام است

ما گفته ایم و شنیده اید که مصداق اتقوا الله حق تقاته کیست در دنیا؟ ائمه معصومین و الان در عصری که ما زندگی می کنیم آن کسی که یتق الله حق تقاته کیست، یک شخص است، یک موجود معصومی است بقیه الله الاعظم آقا امام زمان.

حق معرفته، حق تقاته، حق تلاوته

سه جا حق به کار می رود: حق معرفته، حق تقاته، حق تلاوته، آن که عرف الله حق معرفته هم چه کسی است؟ کسی است که آن قابلیت را داشته باشد به اصطلاح فلاسفه عقل کل، عقل کل یعنی دارای درک کامل، تعبیر از عقل کل است. به اعتبار کلام فرد معصوم. و به اعتبار معرفت یا به اصطلاح شما عرفان عملی انسان کامل. آن می شود حق معرفته. عرف الله حق معرفته لذا امیرالمومنین می فرماید نحن عرفاء الله. مورد دوم از حق مضاف، حق تقاته بود، حق تقاته یک مصداق بیشتر ندارد که یعنی معصوم. معصوم حق تقاته است. بشر غیر معصوم حق تقوا را نمی تواند اداء کند. حق تقوا را فقط معصوم می تواند اداء کند.

سوال: در این صورت قرآن منحصر می شود و خطاب به عموم است؟

جواب: بله منحصر می شود. خطاب به عموم نیست، الذین یک گروه، و خطاب به عموم نیست. فقط مجموعه ائمه معصومین هستند و این ها حق تلاوته دارند. حق تلاوته، حق معرفته، حق تقاته، مخصوص این مجموعه است، الذین. این الذین چه کسانی هستند، یتلونه حق تلاوته اولئک یومنون به.

معنای حق در حق تلاوته

سوال : این حق به چه معناست؟

جواب: خود تلاوت یک مرحله کامل دارد که آن مرحله کامل حق تلاوت است. مرحله کامل حق تلاوت را فقط یک گروهی می توانند اداء کنند. حق به معنای درجه کامل هرچیزی که به آن اضافه شده. حق معرفت یعنی آن معرفت کامل به معنای کلمه و در عیار کامل، این حق معرفته. و حق تقوا هم آن پاکیزگی و آن عبودیتی که در حد کامل و عیار درست، بدون هیچ نقصی، حق یعنی درست درست بدون هیچ نقص، معنای کامل حق یعنی معنای حق مطلق در این جهت، آن حقی است که هیچ نقصی در آن نباشد. آن حق تقاته که هیچ در آن نقصی نیست، می شود عصمت. و آن حق تلاوتی که هیچ نقصی در آن نباشد، چه کسی می تواند آن تلاوت را انجام بدهد؟ فردی که انسان کامل باشد. فردی که من خوطب به باشد که در روایت خواندیم که قرآن من خوطب به خاص او پیامبر و امام معصوم است. اولئک یومنون به، این ها این دسته این جمع، که حق تلاوت را اداء می کنند اولئک یومنون به، این ها ایمان به کتاب دارند. ادعاء نمی شود رب تالی القرآن و القرآن یلعنه. می گوید ما به ایمان قرآن داریم، چه ایمان به قرآن؟ ظلم بله، خلاف بله، اما این ایمان به قرآن نیست. ایمان به قرآن آن است که یک ذره خطایی در برابر مدلول قرآن از او سر نزند. یک خلافی درباره دستورات قرآن از او دیده نمی شود، این ها یومنون به هستند.

روایت تفسیر عیاشی در توضیح این آیه

بعد از که ترجمه کردم و از متن هم استفاده کردیم، مرحوم شیخ عیاشی روایتی را نقل می کند از ابی ولاد، ابی ولاد که آشنا هستید که در مکاسب در بحث کرایه خوانده اید. ابی ولاد از اجلاء و ثقات است. شیخ عیاشی از ابی ولاد نقل می کند که نقل کرد از امام صادق علیه السلام قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن قوله. البته این سند را این مصحح حذف کرده. گفته این افراد اسمش را بنویسید چه فائده دارد؟ فقط اسم راوی را بنویس و اسم امام را بنویس چه فائده دارد؟ کل راوی ها را بیاورید کاغذ مصرف کنید. آمده گفته عن ابی ولاد قال سالت، سند را حذف کرده است. حالا ما این را از کجا پیدا کنیم. سند را بهم ریخته است. و خود شیخ عیاشی که از اجلاء و ثقات و معتبرین و معتمدین در اصل نقلش تقریبا در درجه بعد تفسیر قمی اعتماد می شود و روایاتش هم اجمالا مورد اعتماد است ولیکن براساس معاییر رجالی متاسفانه روایت این صدمه را دیده که ما مشکل داریم. در مجموع ابی ولاد که خودش شناخته شده،

کسانی که حق تلاوت دارند ائمه هستند

روایت را نقل می کند از امام صادق علیه السلام عن قوله تعالی الذین آتیناهم الکتاب یتلونه حق تلاوته اولئک یومنون به درباره این آیه از امام صادق سوال شد، که یتلونه حق تلاوته اولئک یومنون به چه کسانی هستند؟ فقال هم الائمه علیهم السلام، (۱) با این روایتی که این جا در اختیار داریم، شکر خدا و با آن توجهی که به عمل آمد معنای این آیه را فهمیدیم و الان آیه برای ما خیلی روشن نشان می دهد که یتلونه حق تلاوته و اولئک یومنون به ائمه معصومین علیهم الصلاه و السلام هستند و آن گروه مخالف هم جهت و جایگاهش روشن می شود که می فرماید و من یکفر به فاولئک هم الخاسرون، کسی که کتاب کفر ورزد، آن ها خاسر و زیان کار هستند. آن هایی که نص کتاب را قبول نمی کنند و آن هایی که آیات مربوط به ولایت را قبول نمی کنند، آن هایی که اتمام نعمت در قرآن را با اصرار پیامبر هم که در جهت تبلیغ صورت گرفته بود، قبول نمی کنند و من یکفر به فاولئک هم الخاسرون، خاسر هستند و زیان کار هستند و خسارت کرده اند و خیلی خسارت. خسارت بالاتر از این نیست که سرمایه ای از دست دادند به نام ولایت که هم دنیای آدم را تامین می کند و هم آخرت را. سرمایه ولایت برای آدم چیزی می دهد که با معادلات تطبیق نمی کند. یک چیزی می دهد که به آن مقامی که اولئک المقربون فی جنات النعیم فی سرر متقابلین وصل می کند. لذا گفته شد که شخص فقیری بود، آمد پیش امام صادق علیه السلام، گفت آقا فقر مرا شکنجه می کند، فقیرم و دست تنگم و سرمایه ندارم، آقا به این مضمون شرح داد برایش، گفت پول نداری؟ بله، امکانات نداری؟ بله، نداریم اما حاضری این ولایتی که داری از دست بدهی، معامله کنی و این همه مال دنیا هر چه خواستی به تو داده شود و پرداخته شود ولی تو ولایت را نداشته باشی، حاضری؟ زبان حال و قال گفت هرگز، آن که دیگر قیمت اش معادلاتی نیست، آن که دنیا و ما فیها چیزی در برابر ولایت نیست. این حرف را این ارزش از روح خودش گفت. کسی که ولایت دارد ارزش ولایت روح آدم اعلام می کند، عقل و معادلات و این ها اعلام نمی کند، روح آدم اعلام می کند که تا هر کجا که پیش بروی ولایت. که به شما گفته باشم که حجر بن عدی رضوان الله تعالی علیه که به شهادت می رساندند، که پسرش همراه اش بود، آن پسر جوان، به آن قاتل و جلاد و ناصبی گفت اول پسرم را بکشید، چرا؟ چون اول مرا بکشید و پیش روی فرزندم، من کشته بشوم می ترسم که ولایت فرزندم ضعیف بشود. به قیمت ولایت به چشم سرش تماشا می کند که پسر جوانش را می کشند. این قیمت از دل است، معادلاتی نیست. قیمتی است که روح آدم به دنیا نمی دهد. امام

صادق فرمود فقال هم الائمه. اضافه کنید این مطلب را، آیه بعدی آیه معروف سوره بقره شماره ۱۲۴ لا ینال عهدی الظالمین

۱- (۱) تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۵۷، شماره ۸۳.

سوال: اول قرآن فرمودید که منظور از کتاب لا ریب فیه امیرالمومنین است و در بعضی جاها عنده علم من الکتاب و این جا حق تلاوت،

جواب: طبق نصوص و طبق اعتقادات واقعی و حقه ای که خودمان داریم. حالا اگر شما خواستید فلسفه و تفاسیر ابناء عامه هم صحبت کنید، حساس نیستیم و صحبت می کنیم. طبق این اصولی که صحبت می کنیم کتاب یک جلوه در دو قالب است. کتاب نور است و نور در دو قالب تجلی می کند. در قالب الفاظ و در قالب اجسام که در قالب الفاظ قرآن است و در قالب اجسام امیرالمومنین تا آقا امام زمان است. آیه معروف رسیدیم آیه شماره ۱۲۴ سوره بقره و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلك للناس اماما، قال و من ذریتی، قال لا ینال عهدی الظالمین. ترجمه و برداشت و روایت:

ترجمه آیه ۱۲۴ سوره بقره

اما ترجمه آ نگاه که امتحان کرد خداوند حضرت ابراهیم را به کارهای مختلفی، به موضوعات مختلف فاتمهن آن ها را کامل حضرت ابراهیم و از پس امتحان خوب بیرون آمد. خدای متعال پس از امتحان فرمود انی جاعلك للناس اماما، یک قرار از سوی خدا اعلام شد، یک نصبی و یک انتصابی که تو را امام نصب کردم و تو را امام قرار دادم. این که خیلی برای حضرت ابراهیم خلیل مسرت بخش بود، عرض کرد و من ذریتی، از ذریه من باشد این فیض و به این فیض برسند، قال لا ینال عهدی الظالمین خدای متعال فرمود که عهد من به ستمگران نمی رسد. آیه مطلب را در شکل بیان قرآنی کامل بیان فرموده است.

برداشت از آیه شریفه

ببینیم اولا یک توجهی به متن کنیم که خدای متعال کمک کند چیزی به ذهن ما ان شاء الله بیاید تا عرضه داشته باشد. خدای متعال می فرماید اذ ابتلی یک امتحان ویژه ی خدا برای یک پیامبر عظیم الشان مثل حضرت ابراهیم، آن هم امتحان ویژه و آن هم از آن امتحانی که خدا متعال می فرماید به طور خاص که خدا حضرت ابراهیم را امتحان کرد. این معلوم می شود که خیلی مهم است، چه امتحانی بوده است؟ امتحان ویژه الهی برای پیامبر اولوالعزم مثل حضرت ابراهیم و نتیجه اش هم یک ارتقاء رتبه، خیلی عجیب است، آدم را جذب می کند که چه امتحانی است و چقدر با عظمت است، به طور خاص یک نفر و آن هم پیامبر اولو العزم مثل حضرت ابراهیم، امتحان به چه کرد؟ به کلمات، این امتحان به کلمات را ترجمه زیرنویس آن به کارهای مختلفی از قبیل ذبح فرزند و هجرت و بت شکنی و مقاومت و این ها، خوب این را ترجمه ظاهرش این است. ولی بعد می بینم که این را رد نمی کنیم که تفسیر یا ترجمه است درست است. تفسیر ابناء عامه است خوب است و ترجمه زیرنویس هم این را بگوید خوب است.

منظور از کلمات در آیه چیست

اما اگر دقت کنید به کلمات، کلمات الله کی باشد، کلمات است. ما درباره کلمات شرح دادیم، دیدیم که درباره کلمات حضرت مسیح یک نصفی از کلمه است، یک بعضی از کلمه است، طبق آیه قرآن درباره کلمه خدا آمده است منه المسیح، یک بخشی از کلمه حضرت مسیح است. پس امتحان و کلمات باید یک موجودات بسیار عظیم الشان و بلند رتبه باشد. از این رو بکلمات فاتمهن با افعال تطبیق نمی کند، بالاتر از افعال است افعال هم در ضمن آن باشد عیب ندارد. در روایات که مراجعه کنیم تفسیر امام عسگری در تفسیر همین آیه که منظور از کلمات ائمه معصومین است. حضرت ابراهیم را امتحان کرد خدایش به کلمات، فاتمهن آن وقت اتمام شد کلمات و در روایت دارد اتمام شد و کامل شد به وسیله وجود بقیه الله الاعظم آقا امام زمان.

ص: ۹۵

چطور حضرت ابراهیم به کلمات امتحان شد

اما چطور حضرت ابراهیم امتحان شد به این کلمات الله و به چه معنا ائمه معصومین که بعد از ابراهیم خلیل آمده اند. امتحانش به چه صورت است؟

سه توجیه برای امتحان شدن حضرت ابراهیم به ائمه معصومین

برای شرح این مطلب سه توجیه وجود دارد: توجیه اول این است که همان طوری که تلقی آدم بود، که حضرت آدم نجاتش به وسیله سوگند به خمسه طیبه بود، این جا هم آمده است بکلمات، حضرت ابراهیم خلیل هم توسل به این کلمات کرده باشد که از امتحان بیرون بیاید، یا از آتش نمرود بیرون بیاید. بوسیله کلمات گفت و گفت کلمات را، از حضرت علی شروع کرد تا حضرت ولی عصر، از حضرت علی که شروع شد بگویید آتش سردتر و سردتر و تا اسم آقا امام زمان رسید آتش گلستان شد. این توجیه اول که این را ما با اعتقادات خودمان می گوییم. اگر بگویید که این ها را یک وقت سنی ها قبول نکنند، ما واقعی و روایی صحبت می کنیم. ما آن چه واقعیت می گوید و آن چه را که کتاب و سنت می گوید صحبت می کنیم، حالا کسی بپذیرد، ما به کسی کار نداریم. ما حقیقت را می گوییم از قرآن و سنت و به کسی هم تعریض نمی کنیم و دیگر اشکال هم ندارد. بنابراین توجیه اول را فهمیدیم،

توجیه دوم این که حضرت ابراهیم به انوار ائمه معصومین امتحان شد

توجیه دوم این است که امتحان شده است حضرت ابراهیم به کلمات، انوار مقدسه . ما در اعتقادات مان بر این هستیم که حضرت رسول اعظم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه معصومین این ها قبل از وجود انبیاء و اولیاء و قبل از وجود خلقت این ها مخلوق اول هستند. عالم ذر هم یکی از امتحانات مسئله ولایت اهل بیت بود. و آن جا امتحان شده است. سلسله نسب که آمده به ابراهیم و این ها، این رعایت اسلوب ظاهر آفرینش است. نور واقعی شان کنت نبیا و آدم ...، گل آدم به دست خود سرشتم، خط لوح و قلم را من نوشتم، امیرالمومنین. و گفتیم که حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم که عرش رفت و معراج رفت ماجرای معراج را که دید، در قائمه عرش که نوشته بود لا اله الا الله محمد رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ایدت بعلی ولی الله، این روایت در منابع سنی است. در منابع شیعه هم آمده که منبع آن کتاب شرح شرح عقائد تفتازانی است. بعد از که حضرت رسول برگشت حضرت علی صلوات الله علیه گفت پسر عمو رفتی دیدی آن جا آن قائمه ها و آن آویزها چقدر قشنگ بود و خیلی هم جالب بود. برنامه هم این طوری شد، این ها خیلی خوب بود. گفت سر خدا که عارف و سالک به کس نگفت، در حیرتم که باده فروش ازکجا شنید. شعر حافظ را این طوری معنا می کنند که حضرت رسول که نگفته بود به حضرت علی، حضرت علی قبل از حضرت رسول رفته بود معراج؟ سر خدا که عارف سالک به کس نگفت، در حیرتم که باده فروش از کجا شنید. با تعبیر معرفتی باده فروش یعنی کسی که عشق ولایی به انسان هدیه می هد. این است که امیرالمومنین که عشق ولایی به مردم هدیه می دهد، قبلا نرفته بود از کجا شنید؟ جوابش این است انفسنا و انفسکم، علی کیست؟ خود رسول الله، و رسول الله کیست؟ خود علی است یک روح در دو قالب. بعد توجیه دوم بود، توجیه دوم این بود که در عالم ذر ایمان به این ائمه معصومین و کلمات الله.

توجیه سوم

توجیه سوم منظور از اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن، کلمات هم ائمه معصومین هستند. چطوری ابتلاء و امتحان کرده اند؟ امتحان کرده است به این معنا که از ذریه حضرت ابراهیم، از ذریه حضرت ابراهیم این دوازده امام باشد، این امتحانی است که خود حضرت ابراهیم و برای همیشه شاخص باشد برای حق و باطل. یغنی شاهغول میزان و معیار حق و باطل که امتحان بشود بشریت تا ابد. امتحان و معیار اصلی برای حق و باطل تا ابد از اینجا شروع شد. این امتحان حقیقی است. هر کس می تواند بیاید از این امتحان اگر جان سالم به درد آورد فائز است ورستگار است و الا خسر الدنیا و الاخره. مسئله ابتلاء و امتحان تمام شد. بعد از آن حضرت ابراهیم به مقامی رسید به نام مقام امامت. امامت چه مقامی است؟ سوالات زیادی دارید، نکات جدیدتری که امامت بالاتر از نبوت است یا نیست، امامت را چرا مخصوص به حضرت ابراهیم خلیل فرمود، شرحی دارد ان شاء الله برای هفته آینده.

حکم تطهیر مصحف ۹۲/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تطهیر مصحف

ادامه بحث درباره حکم تطهیر مصحف

گفته شد که سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نقصی که در اثر تطهیر مصحف حاصل شود، شخص منجس ضامن است. تنجیس مصحف الغیر موجب لضمان نقصه الحاصل لتطهیره.

مرحوم آقای خویی می گوید اگر کسی اقدام به تطهیر کرد و هزینه داشت منجس ضامن نیست

اما سیدنا الاستاد فرمودند که منجس ضامن نیست. برای این که موضوعات در اعمال و افعال با هم ربط دارد، اگر بنا بشود هر ارتباط موضوعی را ما مستند حکم قرار دهیم، از تسلسل سردر می آورد. موضوعات افعال با هم مرتبط است و منجس یک عملی انجام داده و یک مسئولیتی هم به عهده اش آمده. مصحف را تنجیس کرده است، حرمت تکلیفی و وضعا هم ضامن آن نقص حاصل از تنجیس است. این قضیه تا این جا جمع می شود. این تنجیس قهرا موضوع می شود برای فعل دیگر و ربط به منجس ندارد. ایجاد موضوع یا ارتباط موضوعی تسبیب نیست. مثلا اگر کسی شخصی را قتل برساند و بعد افراد از مومنین آن مقتول را که مسلمان هم هست، دفن و کفن بکنند، هزینه دارد، خرید کفن و مدفن، این مصارف و این کارها و این هزینه ربط به قاتل ندارد. قاتل قتل انجام داده، اگر عمدی بوده قصاص می شود و اگر غیر عمد بوده دیه پرداخت کند. این مقتول و قتل موضوع برای فعل دیگری است که از سوی شرع می آید خطاب به مومنین کفّنوا وادفنوا. در حقیقت موضوعات اگر همین طور در نظر بگیریم، موضوع سوم و موضوع چهارم، موضوعات با هم مرتبط هستند و ارتباط موضوعات تسبیب نیست. این مطلب را ایشان فرمودند که کامل شد.

ص: ۹۷

سید حکیم می گوید به خاطر قاعده احسان منجس ضامن نیست

سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید در بحث مساجد و ازاله نجاست از مساجد گفتیم که اگر شخصی از مسجد ازاله نجاست بکند، در این جا اگر هزینه ای در کار باشد یا نقصی به وجود بیاید، منجس ضامن نیست. برای این که ازاله نجاست از مسجد لمصلحه المسجد است. یک قاعده به ذهن تان بسپارید ازاله نجاست از مسجد لمصلحه المسجد است و مجوز و مبرر شرعی دارد، خسارتی که به بار آورده چون عمل لمصلحه بوده است این خسارت هیچ گونه ضمانی در پی ندارد. این را از لحاظ قواعد می گوییم قاعده احسان. اگر کسی به قصد احسان کاری برای دیگری انجام بدهد، در ضمن آن احسان اتلافی صورت بگیرد و نقصی به وجود بیاید محسن ضامن نیست ما علی المحسنین من سبیل. اگر شما خواستید برای دوست تان کتابش را ورق بزنید که اگر ناقص بود به فروشگاه برگردانید، در حین ورق زدن کتاب اگر دست تان گرفت و ورق پاره شد نقص است. شما ضامن این نقص نیستید، قصدتان احسان بوده و برای احسان این تلف یا این نقصی به وجود آمد، در مسیر احسان اگر نقصی به وجود بیاید ما علی المحسنین من سبیل، محسن ضامن نیست. اما در خود قاعده احسان بعدا می خوانید که یک تبصره هایی وجود دارد که قطعا تفریط و افراطی نباشد در خود عمل و تلف هم بیش از حد متعارف نباشد و یک تلف خیلی قابل توجه نباشد، این ها یک متمماتی است که کنار بحث قاعده احسان باید این را کامل کنید. در مجموع براساس قاعده احسان کسی که می رود ازاله نجاست از مصحف می کند و نقصی برمی دارد، نقص به وجود آمده است که آمده است و هیچ کسی ضامن نیست. ضمانتی نیست تا برگردد به عهده منجس یا به عهده غاسل. ضمانتی در کار نیست، نقص به وجود آمد براساس دستور شرعی به وجود آمد.

ص: ۹۸

۱- (۱) مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱ ، صفحه ۵۱۹.

سوال:

جواب: قاعده احسان بر قاعده اتلاف حکومت دارد. احسان و کار احسان باید متعارف باشد و افراط و تفریط بود و اگر بی حواسی بود یا افراط و تفریط بود مسئله جدایی است. اگر کاملا متعارف بود و احسان بود، ما علی المحسنین من سبیل هم اطلاق دارد و هم تصریح دارد. از ما علی المحسنین من سبیل بیان کاملی است در جهت این که اصلا ضمانتی در کار نیست. از لحاظ استدلالی به این نتیجه رسیدیم که ضمان نقص حاصل از تطهیر مصحف به عهده منجس نیست و بنابر مبنای سید الحکیم اصلا ضمانتی در کار نیست. ضمانتی نیست تا مربوط بشود به منجس یا غاسل.

فرع دوم که مربوط به اجرت مطهِّر مصحف باشد

و اما فرع دوم که ارتباط دارد به اجرت. اجرت را سید در این فرع اول بحث کرده است ولی دیدیم که در فرع دوم اجرت بحث می شود، یک جا عرض کردیم.

مسئله ۲۸ وجوب تطهیر مصحف کفایی است

مسئله ۲۸: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید وجوب تطهیر المصحف کفایی لا ـ یختص بمن نجسه. این بخش اول این مسئله است، شاخه دوم و لو استلزم صرف المال وجب و لا یضمنه من نجسه اذا لم یکن لغیره. اما قسمت اول وجوب تطهیر مصحف یک وجوب کفایی است. وجوب کفایی و وجوب عینی از ادله استفاده می شود. و گاهی هم محل شک و تردید قرار می گیرد. از مواردی که محل شک و تردید هست این مورد است که اگر کسی تنجیس کرد، وجوب تطهیر عینی است و به عهده منجس است یا کفایی است برای همه مردم واجب است.

ص: ۹۹

ادله وجوب کفایی تطهیر مصحف

سید الحکیم می فرماید که کفایی است به دلیل آیه شریفه لا یمسه الا المطهرون که با آن شرحی که قبلا دادیم آیه دلالت دارد بر این که تطهیر باید بشود و تطهیر هم اختصاص به فرد و منجس نیست. دلیل دوم هم صیانت از هتک متعلق به شعائر دین است و اختصاص به شخص ندارد. اختصاص به شخص مکلف ندارد. قرآن نجس بشود، شعائر دین هتک شده و احترام و تعظیم شعائر دین بر همه مسلمان ها واجب است. فرد خاصی مکلف نیست. براساس این دو تا دلیل تطهیر مصحف می شود واجب کفایی. سیدنا الاستاد (۱) می فرماید خلاصه فرمایش ایشان این است که وجوب عینی اگر فرض کنید دو صورت بیشتر ندارد. صورت اولش این است که این ازاله به عهده منجس عینا تعیینا واجب بوده، بعد از که مکلف واجب عینی و تعیینی را انجام نداد، واجب ساقط می شود و دیگر واجبی نیست. خودش مسئول می ماند و به عهده مردم و مکلفین دیگر تعلق ندارد. نماز صبح تان اگر قضاء و قضایش را نخواندید به عهده خودتان است و به عهده کس دیگری نیست. و نخواندید آن واجب دیگر ساقط شده است، معنای ساقط این نیست که کامل حل شد. ساقط دو گونه است: یا در اثر امتثال است یا در اثر معصیت است. در اثر امتثال ثواب و اجر دارد و در اثر معصیت کیفر و مجازاتش را خواهد داشت. بنابراین وجوب عینی اگر این گونه باشد این وجدانا درست نیست. برای این که منجس اگر مصحفی را تنجیس کرده، خودش در اثر غفلت یا عدم توان تطهیر نکند، نستجیر بالله تنجیس بماند؟ امکان ندارد. پس عینی به این صورت امکان ندارد. چون خلاف ضرورت فقه است. و اما صورت دوم این است که واجب تطهیر بوده به عنوان عینی و به عهده منجس اما منجس توان نداشت و استطاعتش را نداشت یا غفلت کرد و از منطقه رفت، الان تکلیف متوجه منجس نیست. الان می شود کفایی، و به عهده بقیه مردم است. سیدنا الاستاد فرمود که این تصویر معقولی است و مانعی ندارد این گونه باشد. اما اشکالی که دارد این است که این گونه واجب با این ساختار نیاز به معونه اضافی دارد. باید یک دلیل بیاید و این طوری شرح بدهد که این اول واجب بود به عهده منجس و منجس که امکانش را ندارد، الان به عهده بقیه است و لا دلیل علینا هناک، ما همچنین دلیلی این جا نداریم اما تصویر، تصویر درستی است. چون دلیل نداریم لذا نمی توانیم حمل بر این صورت بکنیم که بگوییم ابتداء عینا و پس از توان منجس می شود کفایی. بلکه در فقه اگر تتبع به عمل بیاید، واجب کفایی و عینی مرحله بندی ندارد. واجب کفایی از اول ساختارش با واجب عینی فرق دارد. واجب عینی از اول تا به آخر عینی است و واجب کفایی از ابتداء تا انتهاء کفایی است. پس از که این مطلب را ایشان فرمودند، کفایی بودن معلوم شد، وارد شاخه دوم می شویم که آن جا بحث دارد و محل ابتلاء هم هست.

۱- (۲) تنقیح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۹ تا ۳۳۲.

ضمان مطهر مصحف

شاخه دوم این مسئله این بودکه و لو استلزم صرف المال وجب، مصحف تنجیس شده، الان هزینه می خواهد. هزینه اجرت است یا خود شستشو خرج دارد بالاخره صرف مال لازم دارد. در صورتی که صرف مال لازم داشته باشد، این مصرف مالی آیا به عهده منجس است یا منجس دیگر کارش تمام شد و تنجیس کرد و در برابر تنجیس مسئولیت را تقبل کرد ولی بعد از تنجیس هر آثار و احکامی که مترتب می شود مربوط به منجس است. موضوعات است و احکام.

نظر سید یزدی

در این مورد سید یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید و لو استلزم صرف المال وجب، واجب است که باید خرج بشود و آن خرج مالی را شخص منجس ضامن نیست با یک شرط اذا کان ماله، ضامن نیست اگر مال، مال خودش باشد چون انسان نسبت به مال خودش که ضامن خودش که نمی شود و الا انسان که مال خودش را مصرف می کند روزی چقدر تلف می کند مال خودش را باید ضامن باشد و این که معقول نیست. مال خودش را تلف کرد، قطع نظر از هتك و احترام، آن ها جداست فقط از زاویه مالیت، از زاویه مالیت، مالك مال خودش را که تلف کند در قبال تلف مال خودش، مالك ضامن قطعا نیست بالوجدان. لا یضمنه من نجسه اذا لم یکن لغیره. و اما اذا کان لغیره مفهومش این می شود که ضامن است. این جا دیگر متاسفانه منطوق ذکر نشده و در این جمله معرکه آراء صورت گرفته چون فقط مفهوم است، الان در برداشت از فتوای سید یزدی اختلاف نظر بین فقهاء حاصل شده است که اذا لم یکن لغیره را سید الحکیم می فرماید که شاید اصلش اذا کان لغیره باشد نه اذا لم یکن لغیره، چون با صدر و ذیل تطبیق می کند به مشکل برمی خورد. فعلا این قسمتی که از عبارت ظاهرش را ما گرفتیم، ما با ظاهر کار داریم و صدر و ذیل را فعلا کار نداریم. ما باشیم و این ظاهر مطلب فعلا مشکلی ندارد. و لا یضمنه من نجسه اذا لم یکن لغیره در یک جمله اذا کان المال له، خوب ضامن نیست مال خودش را و این درست هم هست. اما اگر هزینه برداشت، این هزینه چه می شود؟ ادامه می دهد می فرماید هزینه را باید پرداخت کند هرچند ضرر مالی هم به وجود بیاید. چرا؟ سید می گوید لان الضرر انما جاء من قبل التکلیف الشرعی. عنایت کنید این جا نکات کلیدی دارد. اولا درباره تسبیب صحبت کنیم چون سید یزدی پس از بیان این مسئله یک یحتمل دارد، می فرماید و یحتمل ضمان المسبب کما قیل بل قیل باختصاص الوجوب بالمنجس و یجبره الحاکم علیه لو امتنع.

نظر سید ابوالحسن اصفهانی

در این مسئله دو تا نظر وجود دارد: یک نظر و رأی فتوای سید یزدی است و یک نظر هم فتوای سید اصفهانی در کتب فتوایی و بعد هم طرفداران این دو تا نظر را اسما ءشان را متقابلا ـ ذکر بکنیم و ادله شان را هم یادآور بشویم. اما نظر اول که می فرماید لا یضمنه من نجسه سید الحکیم و سیدنا الاستاد می فرماید منجس ضامن نیست نسبت به اجرت و نسبت به هزینه، اصلا ضمانتی در کار نیست. سید الحکیم به عبارت کوتاه مطلب را اعلام می کند و آن این است که می فرماید: عمده ترین دلیل صحت استناد است. در این جا صحت استناد کامل نیست. فرض کنید که عرف استناد بکند که بگوید نقصی که حاصل شده، مقصر اصلی منجس است یا خرجی که برداشته ازاله، مقصر اصلی منجس است، این دید دید ابتدایی است. این استناد تجوزی است.

آیا همه جا کار عقل دقت و کار عرف تسامح است؟

یک نکته را دقت کنید، ما تا حالا شنیده بودیم که دقت مال عقل است و تسامح برای عرف. این را باید در نظر بگیریم که به این اطلاق نیست. کار عقل هم همیشه آن دقت های دقیق تناقضی و دوری و تسلسلی نیست، آن ها هم یک عقلیات ضروری دارد که دقت نمی خواهد. عرف هم همیشه تسامح ندارد. در مواردی که اگر مثل عدد می گوییم این عدد فرض کنید سی تومان مثلا پول بدهید که اگر بیست و نه تومن و پانصد بود می گوییم عیب ندارد، صد تومن کم بود، پانصد تومن کم بود، عیب ندارد. این تسامح عرف است. تسامح در مسائل جزئی که عرف به آن اعتباری قائل نیست. اما همیشه تسامح که نیست، برای این که عرف را می گوییم فهم عرف، باید درک بشود. بنابراین فهم عرف و نظر عرف یک مرحله تحقیقی است.

ص: ۱۰۲

فهم التفاتی عرف قابل قبول است

لـذا گفته می شود که دیـد عرف یک دیـد ابتـدایی است بدون التفات است، من غیر التفات این اعتبار ندارد مثل دید عن غفله است. دیـدی با التفات باشـد. اگر دید عن التفات بود، این دید فهم عرف است و نظر عرف است و معتبر است. بنابراین ما باید بدانیم در این جا این نسـتبی که به سـبب داده می شود یک نسبت من غیر التفات است که کاملا عامیانه است،می گوید مقصر اصـلی منجس است، چنـانچه در بین عوام، فرض کنیـد یـک نماینـده که یک اجازه امور حسبیه دارد از یک مرجع بزرگ، در یک بلاد بعیـده، آن یک نماینـده یک کارهای سـبکی از او دیـده می شود. عامیانه می گویـد آن مرجع دیگر نماینده اش این است و دیگر نمی شود به او اعتماد کرد که نماینده اش پول را می گیرد و برای خودش ماشین خریده. دیگر این چقدر دور از انصـاف و دور از فهم و التفـات عرفی است، ربطی نـدارد. فرد مخیر است، مرجع معصوم نیست، براسـاس اعتمادی آن هم یک نامه اخـذ وجوهات داده دیگر نگفته است که این ثقه عین نعتمـد علیه، بنابراین یک تخلف شخصـی او را که عرف نسـبت می دهد، این استنادات استنادات به دور از واقع و به دور از فهم عرف صحیح است و کاملا جاهلانه است و بدون التفات است. اما اگر اسـتناد عرفی است ولی عرفی که می گوییم فهم عرف یعنی عن التفـات، این اعتبار دارد. ما عن التفات که این جا ملاحظه کنیم می بینیم تنجیسـی به عمل آمد، یک عمل است یک عامل و یک آثار. آثار مترتب است تکلیفی و وضـعی. تنجیس یک موضوع شد، و این موضوع برایش از سوی شرع احکامی دارد تطهیر کند و تطهیرش هزینه دارد به دستور شرع هزینه دارد. این به دسـتور شـرع که هزینه دارد همان وجوبی که بر عهده انسان تعلق می گیرد مثل وجوب زکات یا وجوب خمس، وجوب که هزینه مالی داشـته باشـد، این هم جزء همان واجبات است که از سوی شـرع واجب شـده و خود وجوبش هزینه دارد. این دیگر نسـبت و استناد به منجس خلاف فهم ملتفتانه عرفی است. مضافا بر این که این استناد که از سوی عرف به شکل تجوزی نسبت داده بشود به شـخص منجس، بنـابراین این اسـتناد را اگر خود عرف دقت کنـد، خودشان رد می کنـد و تحقق این اسـتناد محق وفـاق نیست. در عرف گفته بودیم که نظر عرف در هر چیزی بایـد محل اختلاف، اگر محل اختلاف وجود داشت دیگر اعتبار عرف از بین می رود. محل اختلاف عرف است این مطلب بنابراین این صحت استناد عرفی نیست.

ص: ۱۰۳

سوال: عرف خاص باید این جا نظر بدهد.

جواب: ثانیا و ثالثا این بود که اصلا صحت استناد امر عرفی نیست. عرف مرجعیت دارد برای فهم مفاهیم و تشخیص موضوعات عرفی. اما صحت استناد که یک شئ ای از باب سبب و مسبب، سبب و مسببیت شرعی و عقلی، این اصلا جزء مفاهیم عرفیه نیست، این خودش یک مفاهیم اعتباری یا عقلی است. یا عقلایی به معنای حکم عقل این را تشخیص بدهد یا از سوی شرع تعیین بشود که این سبب برای این کار است که در اعتبارات است. با این توضیحی که داده شد، فرمایش سید الحکیم کامل شد البته با توضیحات اضافی. ایشان در دو سه جمله قضیه را اعلام فرموده بودکه صحت استناد کامل نیست و ما شرح دادیم که صحت استناد در این جا باید از عرف استفاده بشود و عرف این جا کارایی ندارد و صحت استناد که کامل نبود دیگر ضمانی در کار نیست.

سوال: صحت استناد مرجعش عرف است؟

جواب: اولاـ عرف مراتب دارد. ثانیا عرف گفتم که قلمرو اش مفاهیم و موضوعات عرفی است اما مسئله استناد یک مرتبه استناد علت و معلولی می شود که می شود عقل و یک مرتبه سبب و مسبب می شود که اعتبار شرع است. کار عرف نیست. پس بنابراین عرف در این صحت استناد و عدم صحت استناد اصلا مرجعیتی ندارد. فرمایش سید الحکیم کامل شد اما بیان سیدنا الاستاد که می فرماید سبب دو قسم است: سبب قوی و مباشر ضعیف یا سبب ضعیف و مباشر قوی، این را شرح می دهیم.

ص: ۱۰۴

تذکر اخلاقی به مناسبت شهادت امام باقر علیه السلام

فردا روز شهادت آقا امام باقر علیه السلام است از توصیه های امام باقر سلام الله تعالیه علیه توصیه به فقه است. یک اشکالی این جا جواب بدهم که توصیه به فقه است و دوستان می گویند فقه به معنای لغوی است. اولا همیشه معنای لغوی با معنای اصطلاحی در ارتباط است. معنای لغوی از معنای اصطلاحی بریده نیست. و بعد فهم هم اگر باشد فهم بدون متعلق که نیست فهم دین است و قدر متیقن فهم احکام دین می شود. و ثانیا در اصطلاح روایات فقه به معنای اصطلاحی هم بکار رفته است. توصیه امام باقر به فقه است، قدر فقه را بدانید که شما حقیقتا در ارتباط با نور هستید. نه آن نوری که صوفی ها ادعاء می کنند نور واقعی ولایی که روایت می گوید العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء.

حکم تطهیر مصحف ۹۲/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تطهیر مصحف

تحقیق تکمیلی درباره حکم تطهیر مصحف

گفته شد که سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه می فرمایند اگر مصحفی را شخصی تنجیس کند و آن مصحف مال خودش باشد، فرد منجس ضامن اجرت تطهیر نیست. مصحف مال خودش است تنجیس کرده است، تنجیس حرمت تکلیفی و بار وضعی اش را دارد، اما ازاله تطهیر، اجرت و هزینه می خواهد، اگر منجس مصحف خود را تنجیس کرده باشد، ازاله نجاست هرچند هزینه بردارد، به عهده منجس نیست. و گفته شد که وجوب ازاله هم وجوب کفایی است. هر کسی که اتفاق بیافتد باید ازاله کند، هزینه بردارد به عهده خود اوست که از سوی شرع برایش تکلیفی تعیین شده است. در این رابطه گفتیم که سید الحکیم فرمودند که ضمانتی درکار نیست، مطلقا منجس مصحف خودش را تنجیس کند یا مصحف غیر را، ضامن نیست. دلیل اش را گفتیم که صحت استناد کامل نیست. و هزینه مستند به تنجیس نمی شود. ما حصل فرمایش ایشان است.

ص: ۱۰۵

نظر مرحوم آقای خویی در مورد انواع سبب

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را شرح می دهد، می فرماید: در مقدمه این بحث باید توجه کنیم، می فرماید سبب به طور عمده دو قسم است: ۱. سببی که رابطه ایجادی با مسبب داشته باشد. مسببی که محقق می شود در خارج، ایجاد آن مسبب مربوط به این سبب باشد، رابطه ایجادی بین سبب و مسبب باشد، هرچند تخلل واسطه در کار است. مثلا کسی که مباشرت می کند عمل را، یا اصلا اراده ندارد و یا اراده اش مغلوب اراده سبب است. مثال می زنند اگر کسی حیوانش را رها کند و برود کشتزار مردم را تلف و مصرف کند، این جا معلوم است که مسبب تلف مال، ارتباط ایجادی دارد با سبب که صاحب آن اسب یا گوسفند است. در این صورت عرف صحت استناد را کامل می دانند و مسئولیت را مربوط به

سبب اعلام می کنند و شرعا هم همین طور است، صاحب آن اسب ضامن است. یا کسی را طفلی را شمشیر به دستش می دهد می گوید فردی که آن جا خوابیده است، دستش را قطع کرد. منظور از طفل فردی که مکلف نشده است. این فردی که مکلف نیست، طفل به اصطلاح فقهی، می رود با شمشیر دست آن نائم را قطع می کند، عرفا و شرعا ایجاد مسبب مربوط است به سبب و رابطه بین سبب که فرد اولی و خود سبب است با مسبب، رابطه ایجادی است. رابطه بین علت و معلول رابطه ایجادی است. و گاهی که سبب و مسبب را می گویند مثل علت و معلول است، همین قسم است که رابطه سبب با مسبب رابطه ایجادی باشد. چون ملاک و معیار اصلی علیت رابطه ایجادی است. معنای علت، علیت رابطه ایجادی است. یک علت است و یک معلول، یک علیت، علیت یعنی رابطه ایجادی. اگر رابطه این طوری بود، درست است و شک در آن نیست که سبب مسئول است و هر تکلیف و حکمی که نسبت به مسبب وجود داشته باشد، مربوط به سبب می شود.

۱- (۱) تنقیح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۲۹۲ تا ۳۰۱.

رابطه غیر ایجادی بین سبب و مسبب که به دو صورت است

صورت دوم سبب عبارت است از سببی که نقش داعویت و اقتضاء دارد. و رابطه رابطه داعی و مدعو است نه رابطه ایجادی. و این قسم باز هم به دو صورت است:

اول: رابطه اقتضایی

صورت اول این است که سبب نقش اقتضاء دارد. صورت دوم این است که سبب فقط نقش اش داعی است و اقتضاء از طرف سبب هم نیست. در مثال مثلا اگر کسی نسبت به قتلی و سرقتی فرد همراه داشته باشد که آن فرد همراه اش فاعل مختار قادری است، و به او امر می کند و طبق امر او سرقت انجام می گیرد به امر آمر ولی مباشر چه کسی است؟ مختار قادر به امر سبب سرقت را انجام داده. از نظر شرعی این جا صحت استناد دارد به مباشر و صحت استناد به سبب ندارد. می گویید فاعل مختار که قدرت داشت، به امر آن آقا رفت و سرقت یا جنایت را انجام داد، استناد فقط به مباشر صحیح است و خود عمل استناد به سبب صحیح نیست. و اما اگر گفته شود که استناد که هست و قطعی است، شما می گویید این سرقت را انجام داد به امر آمر خودش، استناد که هست. جوابش این است که استناد، استناد حقیقی نیست و استناد تجوزی است. این صورت اول. صورت دوم که باز هم رابطه سبب با مسبب رابطه ایجادی نیست که در این صورت رابطه، رابطه ایجادی نبود، جایی است که سبب اقتضاء ندارد.

ص: ۱۰۷

دوم: رابطه داعوی

صورت دوم سبب فقط داعی است اصلا اقتضاء ندارد، اگر امر کند، سبب اقتضاء دارد. امر هم نمی کند سبب فقط داعی است به این صورت که یک قراری است بین یک مجموعه در اشاعر عربی این وضعیت هنوز هم هست، در فقه هم مسئله عاقله تا حدودی با این مطلب در ارتباط است. و آن این است که اگر فردی از یک عشیره مورد اهانت به خصوصی مثلا قرار بگیرد، از سوی فرد دیگر نیاز به این نیست که خود فرد مورد اهانت قرار گرفته، اقدام بکند. رسم، بنا، قرار این است که عشیره و دیگر نیاز به امر ندارد، دستور نمی طلبد. عشیره قیام می کند، می گوید این فرد که این گونه توهین و هتک خاصی کرده است، باید آن شخص به قتل برسد. می روند شخص هتاک و هتک کننده را به قتل می رسانند. این جا صحت استناد عشیره است. عشیره قتله هستند و قاتلین. و سبب که مورد اهانت باشد، منتها نقش آن سبب داعی است. اقتضاء هم ندارد یک داعی شده است، داعی بر این کار. داعی در اصطلاح فقهی یعنی زمینه شده است. زمینه برای کار فراهم شده است. این داعی به معنایی که در اصول می خوانیم که داعی بر امر، به این معنا نیست، این داعی عمل است، داعی عمل نه داعی امر مولوی است که آن حساب جدایی دارد که از دلالت امر برخواسته است. این داعی یعنی زمینه می شود انگیزه برای کار. پس سبب نه رابطه ایجادی دارد و نه اقتضاء دارد، فقط داعی است.

تحلیل مرحوم آقای خویی نسبت به انواع سبب

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مسئله مورد بحث که عبارت است از ازاله نجاست از مصحف، شخص منجس داعی است، او اشاره ندارد، او امر ندارد، امر اراده اش بر ازاله نجاست حاکم نیست، او داعی است زمینه می شود تا از سوی شرع برای مصحفی که تنجیس شده است این دستور برسد که ازل النجاسه عن المصحف. و داعی نه سبب ایجادی است و نه صحت استنادی است. بنابراین هیچ گونه مسئولیتی از لحاظ فقهی درباره اجرت و خرج و هزینه ازاله نجاست از مصحف به عهده منجس به عنوان سبب نخواهد بود. سبب است و سببیت او هم مسامحی است و اگر با دقت هم بنگریم سبب هم نیست.

بحث ادبی در مورد کلمه غیر در مسئله مورد بحث

این دو تا مطلب که دو تا استدلال را گفتیم از سید الحکیم و سید الاستاد، دو تا بزرگوار اضافه می کنند، می فرمایند: سید طباطبایی یزدی که در متن آورده است که «و لا یضمنه من نجسه اذا لم یکن لغیره»، این قید معنا ندارد. با شرحی که دادیم، منجس ضامن نیست. مال خود را تنجیس کند یا مصحف غیر را ، فرق نمی کند. سید طباطبایی که گفته است «اذا لم یکن لغیره» یعنی «اذا کان ماله»، این قید معنا ندارد. لذا سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شاید اصل عبارت این باشد «اذا کان لغیره»، که این قید یک قید توضیحی می تواند باشدکه احتمال بدهیم که برای مال غیر، ضامن هست، توضیح بدهیم که مال غیر هم اگر باشد باز هم ضامن نیست. سیدنا الاستاد می فرماید: ظاهر عبارت این است که منجس ضامن نیست اگر مصحف مال خودش باشد و اگر مال غیر باشد ضامن است. این ظاهر متن است و ما هم گفتیم ظاهر متن ابهام ندارد. آن دو تا بزرگوار که می گویند فرق بین تنجیس مال خود و مال غیر نیست، براساس معیاری بود، سبب ضمان وجود نه استیلاء است و نه اتلاف با شرحی که داده شد.

تحقیق مطلب

اما تحقیق این است که سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه فرموده است، وجه آن واضح است و فرق هم روشن است. می فرماید اگر مال غیر باشد، ضامن است. اگر مصحف مال خودش باشد ضامن نیست. درست است فرق دارد.

تصرف در مال خود موجب ضمان نیست

فرقش این است که انسان نسبت به مال خودش هر تصرفی که بکند، ضمان ندارد. انسان در قبال تصرف در مال خودش اصلا ضمان معنا ندارد. معنای مالیت این است که انسان آزاد است که در مال خودش هرگونه تصرفی بکند اما ممکن است بگویید که تنجیس جایز نبود، دو شعبه دارد: یکی تصرف در مالیت است و یکی تصرف در جهت خلاف شرع است. آن که متعلق به خلاف شرع است که تنجیس جایز نیست که گفته شد، حرام تکلیفی و بار حقوقی دارد. اما این که تصرف در مال خودش است، تصرف در نقص مالیت، کسی نسبت به تصرف در مال خودش ضامن نیست. و اما اگر تصرف در مال غیر باشد، خیلی واضح است. تصرف در مال غیر از اول جایز نیست، اعتداء است، تعدی است. خود تصرف هم حرمت تکلیفی دارد و هم بار وضعی. تمام آثاری که بر تصرف غیر مجاز، مترتب هست، به عهده معتدی خواهد بود، به عهده متلف خواهد بود و مشمول قاعده اتلاف متلف است. تصرف کرده و آن تصرف این هزینه را به بار آورده. هزینه مربوط می شود به تصرف و تصرف هم غیر مجاز، تلفی است متلف است و قاعده اتلاف، شامل می شود. بنابراین فرق بین این دو صورت جزء واضحات است. سید الاستاد که این را نمی پذیرد به جهت این است که مبنای ایشان این جا سبب برای ضمان را قائل نیست. اما گفته شد که در مال غیر سبب برای ضمان قطعا وجود دارد. چون خود تصرف اتلاف است و قاعده اتلاف شاملش می شود و سبب ضمان می شود اتلاف.

سوال و جواب

سوال: براساس تکلیف شرعی این کار را انجام داده.

جواب: خود شخص منجس، مصحف دیگری را تنجیس کرده، تصرف در مال غیر کرده. خود تصرفش غیر مجاز بوده و نقص مالیت او اتلاف بوده و همان اتلاف این جزء اثر مستقیم آن اتلاف است. پس بنابراین قاعده اتلاف این جا شاملش می شود. البته اگر به مال خود تصرف می کرد قاعده اتلاف نمی آمد. مال خودش را کسی تصرف کند نمی شود بگوییم «من اتلف ماله فهو له ضامن»، «من اتلف مال الغیر فهو له ضامن».

سوال:

جواب: اجرت و هزینه که تطهیر و ازاله بردارد، این اجرت و هزینه ازاله، به عهده منجس است یا کسی که دستور داده ازل به عهده خودش است. گفتیم اگر منجس مال خودش را تنجیس کرده باشد که می شود قالب قبلی و اگر مال غیر را تنجیس کرده، تصرف در مال مردم کرده، این خود تنجیس و آثاری که پس از آن است، آثار تصرف است. آثار تصرف خود تصرف غیر مجاز بود و ضمان آور بود و آثار مستقیم تصرف هم مترتب می شود. آثاری که مستقیما به تصرف مربوط است چون تصرف غیر مجاز است و اتلاف است، به عبارت دیگر تصرف اتلاف است، این اتلاف این آثار مستقیم را دارد. بنابراین براساس قاعده اتلاف منجس که مصحف غیر را تنجیس بکند، ضامن است، فرق وجود دارد. همان طور که در متن گفته اگر منجس مصحف غیر را تنجیس بکند، ضامن است چون تصرفش اتلاف مال غیر است و آثار آن تصرف که ازاله نجاست باشد، آثار تصرف هم جدای از تصرف غیر مجاز نیست. قاعده احسان این جا نیست. این به قصد احسان نیامده، قصد احسان باشد جداست. این آمده تنجیس کرده بدون قصد احسان.

اختلاف نظر مرحوم آقای خویی و سید یزدی در ضمان خسارت دار بر مطهر

سوال:

جواب: این که صحت استناد، دلیل سید طباطبایی نبود. سید طباطبایی صحت استناد و عدم صحت استناد در صورتی می داند که منجس مال خودش را تنجیس بکند آن جا صحت استناد ندارد اما اگر مال مردم را شما وجدانا تصرف در مال غیر اتلاف هست یا نیست؟ تصرف در مال غیر اتلاف است. آثار مستقیم تصرف جدای از تصرف نیست. بنابراین مسببی که منجس است، مصحف غیر را تصرف کرده و اتلاف کرده، قاعده اتلاف مستقیما شاملش می شود. سید طباطبایی هم می فرماید این جا ضامن است براساس قاعده اتلاف.

سوال:

جواب: ارادی بودن تصرف و غیر تصرف، در حکم تکلیفی اش فرق دارد. آن اراده ای که بین سبب و مباشر است، آن مسئله جداست و در اصل رابطه ایجادی است اما در خود عمل اگر فرد با اراده باشد، هم حرمت تکلیفی دارد و هم حرمت وضعی. اگر بدون اراده باشد، بار وضعی دارد و بار تکلیفی ندارد. رأی ایشان هم کامل شد و مطلب گفته شد.

آیا ضرری بودن تطهیر برای مطهر رافع وظیفه اقدام بر ازاله نیست

اما این جا یک سوالی است که گفته می شود این جا ضرر است. قاعده ضرر هم حاکم است. عنوان اولی را از بین می برد. واجب است ازاله به عنوان اولی اما اگر ضرری بشود، واجب نیست. چون ضرر عنوان اولی را رفع می کند. این اشکال اگر بشود، جواب اولی که داده شده است که از بیان خود سید استفاده می شود، می فرماید: «لان الضرر انما جاء من قبل التکلیف الشرعی».آن ضرر رافع تکلیف است که ضرر عارض باشد نه ضرر طبیعی تکلیف و الا ما احکام ضرری زیاد داریم. نفقات، حج، خمس و زکات احکام ضرری زیاد داریم که این ها ضرر دارد و هم عسر دارد در حد قابل توجه است. آن احکامی که از سوی شرع ضرری وضع شده است، آن ضرر رافع تکلیف نیست. ضرری که عارض می شود، ضرر عارض بر عنوان اولی رافع تکلیف است. شما وضو تکلیف تان بود به عنوان اولی و الان وضو برایتان ضرر دارد، عنوان ثانوی ضرر عارض شد. همیشه عنوان ثانوی عارضی است. عنوان ثانوی عارض شد و رافع عنوان اولی شد. الان وضو برایتان واجب نیست. تیمم کنید. چون ضرر آمد و وجوب وضو را برد. در این جا می فرماید اگر شما بگویید هزینه بر است و مصرف دارد، مصرف و هزینه ضرر مالی است، شما را گفته است «ازل» نگفته است «اعط المال»، ضرری شد. این ضرر مالی را جوابش را سید گفت، ضرری که از سوی شرع بیاید، آن ضرر رافع تکلیف نیست. خود ازاله از سوی شرع آمده و هزینه بر است مثل حج مثل خمس و زکات که هزینه بر است و هزینه مالی دارد، این دیگر ضرری نیست. و ثانیا گفته می شود که ضرر باید مورد توجه قرار بگیرد که سیدنا الاستاد می فرماید: اگر هزینه و اجرت ضرری شد، بر مکلفی که غیر منجس است، واجب نیست. از این استفاده می کنیم که ضرر مطلق کار و مطلق صرف مال نیست. اگر شست و شو وازاله کاری کمی لازم داشت، مصرف و هزینه کمی لازم داشت. آب جاری برگ صاف قرآن یک بار می زنی داخل و بیرون می کشی، عرف در برابر این مقدار عمل اجرت قائل است؟نه، چیزی نیست. اگر مصرف مالی یا کار که صورت می گیرد، در حد قابل توجه نباشد، هرچند صرف مال است،

یادمان نرود که مطلق صرف مال ضرری نیست. آن مقدار مالی که قابل اغماض باشد، ضرری نیست. لذا شما در معامله غبن می گویید اگر قیمت تفاوت داشت، این تفاوت داشت که می رود به وادی غبن که قیمت اصلی نبود. اما اگر تفاوت در حد معتنی به نبود، خیار غبن محقق نمی شود. چون ضرر مطلق نقص مالی یا ضرر مالی نیست که یک تلقی اشتباه معروفی است که فکر می شود مطلق مصرف مالی ضرر است، نخیر باید صرف مال از لحاظ عرف و وضع متعارف قابل تسامح نباشد. اگر قابل تسامح باشد ضرری نیست. اما اگر ضرر در حد قابل توجه بود، بله. لذا رأی سیدنا الاستاد این است که اگر خرج مال و هزینه چیز قابل توجه نبود، به قلمرو ضرر واقع نمی شود. اما اگر ضرری بود، فرض کنید موارد نادری که کل اوراق قرآن مثلا آلوده شده بود و شست و شویش هم یک ظرافت خاصی می طلبد و الا کل قرآن کاملا نقص برمی دارد. یا فرض کنید در حال کوه نوردی قرآن تنجیس شد، قرآن به قیمت چند برابر پیدا می شود، خوب این ضرری می شود. در مواردی که ضرری بشود، سید می فرماید ازاله وجوب ندارد و بر عهده هر مکلفی وجوب ازاله واجب نیست. پس نستجیر بالله قرآن به حالت تنجیس بماند؟ نخیر، باید بیت المال یا مومنین تشریک مساعی بکنند و کمک بکنند تا ازاله بشود. این مطلب درباره ضرر بود.

ص: ۱۱۲

نظر مرحوم سید حکیم در این مورد

سید الحکیم یک اشکالی دارد در این قاعده ضرری در این جا، می فرماید: این ضرر هرچند به وسیله تطهیر به وجود می آید یا هزینه را تطهیر در پی دارد اما سبب آن تنجیس بوده است و می توان بگوییم این ضرر مستند به تنجیس است، مستند به تنجیس که شد، باید خود منجس ضامن باشد و ضرر به دیگران نرسد. می فرماید: اگر این اشکال را بکنیم، جوابش این است که قبلا اشاره شد. استناد به مسبب و منجس صحت ندارد. در صورتی که صحت استناد محق نبود، ما نمی توانیم ضرر را مستند کنیم به فعل منجس.

جمع بندی مطلب در ضمان خسارت حاصل از تطهیر مصحف

اما در نتیجه همان طوری از بیان سید الاستاد استفاده کردیم و شرح و توضیحی اضافی هم داشت و یک نکته هم اضافه کنید و آن این است که این بحث عمدتا در مساجد بوجود می آید اما در مصحف ها نادر است. و تطهیر مصحف هم هزینه نوعا ندارد اما موارد نادری که آن موارد نادر هم براساس عمومات باید همه تشریک مساعی بکنند عمومات «تعاونوا علی البر» و یا تعظیم شعائر، در عمل بحث ما به مشکل خاصی برنمی خورد هرچند در مسیر توانستیم بحث ها و نکاتی را که قابل استفاده بود، شرح بدهیم و بیان کنیم.

قول احتمالی سید یزدی در ضمان حاصل از تطهیر مصحف

این صورت از مسئله که گفتیم در مسئله دو تا قول وجود دارد و دو تا خط فتوا: یکی وجوب کفایی و عدم مسئولیت به عهده منجس با اندک فرقی بین رأی سید طباطبایی و سید الاستاد و سید الحیکم. خط فتوایی دوم این است که مسئولیت برمی گردد به سبب و هزینه هم به عهده سبب خواهد بود و در این رابطه وجه قوی وجود دارد و وجوب ازاله هم وجوب کفایی نیست بلکه وجوب عینی است، به عهده منجس است. این رأی را، این خط دوم فتوا و استدلال را سید طباطبایی یزدی در آخر مسئله تحت عنوان یحتمل می فرماید، و یحتمل ضمان المسبب کما قیل بل قیل باختصاص الوجوب به و یجبره الحاکم علیه لو امتنع او یستأجر آخر و لکن یأخذ الاجره منه، این خط فتوایی دوم است که وجوب عینی است و سبب مسئولیت دارد. این رأی را سید بروجردی و سید اصفهانی و سیدنا الامام بیان می کنند. شرح آن ان شاء الله جلسه آینده.

بررسی و تحقیق درباره احکام تنجیس مصحف ۹۲/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی و تحقیق درباره احکام تنجیس مصحف

دو نظر در بحث ضمان منجس وجود داشت

گفته شد که دو خط فتوایی وجود دارد: خط اول که خلاصه آن عدم ضمان بود نسبت به منجس گفته شد.

نظر صاحب عروه که احتمال ضمان مسبب را داد

اما خط فتوایی دوم که گفته می شود مسئولیت تنجیس و وجوب ازاله و هزینه و اجرت، مربوط است به مسبب. که سید یزدی فرمود «و یحتمل ضمان المسبب کما قیل بل قیل باختصاص الوجوب به و یجبر الحاکم علیه لو امتنع او یستأجر آخر و لکن یأخذ الاجره منه» این خط فتوایی دوم است که گفته می شود منجس که مصحف را تنجیس می کند، پس از آن وجوب ازاله و اجرت ازاله و هزینه ای که در این راستا به وجود می آید همه به عهده مسبب است و اگر مسبب امتناع کند، حاکم شرع باید اجبار کند و اگر توان جسمانی ندارد، اجیر بگیرد و اجرت باید از مسبب گرفته شود. این فتوایی با خط فتوایی قبلی کاملا متمایز است. سید الحکیم بعد از این که ادله برای تقویت خط اول فتوایی اقامه کردند، می فرمایند: این احتمال دومی که مسئولیت مربوط به مسبب باشد، احتمال ضعیفی است. اما شرح مسئله: در این قسمت یعنی در راستای خط دوم فتوایی، فقهاء دو مسلک دارند:

نظر سید بروجردی و مرحوم کاشف الغطاء دوم بر ضمان منجس

مسلک اول عده ای از فقهاء هستند مثل سید بروجردی قدس الله نفسه الزکیه و شیخ کاشف الغطای دوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء که مقرر عروه الوثقی هم هست، می گویند که این ازاله واجب عینی است. از اساس جهت گیری می شود، واجب واجب کفایی نیست. وجوب ازاله از مصحف و مسجد و این ها اگر منجس خاصی داشته باشد، بر عهده منجس واجب عینی است. منظور از مقرر توضیح بدهم، گفته می شود شیخ محمد حسین در دفتر مرحوم سید طباطبایی یزدی همکاری داشت و متن را با عبارت خیلی واضح عربی فصیح که نوشته شده، نویسنده آن شیخ محمد حسین کاشف الغطاء است. که البته کاشف الغطای مطلق که به شیخ جعفر می رود و آن قبل بوده.

ص: ۱۱۴

سوال:

جواب: متن آن متن بسیار روانی است. اشکال بله گاهی از سوء فهم و گاهی از سوی تلقی اشکال پیدا می کند ولی روان ترین و کامل ترین متن کتب فتوایی عروه الوثقی است. بسیار متن سلیسی است. البته لقب مفهوم ندارد، متن وسیله و تحریر و

منهاج، این ها هم متن های بسیار خوبی هستند. این دو تا علَمی که اسم بردم با بعض دیگر می فرمایند واجب عینی است. بعد از که واجب عینی شد، طبیعتا کل احکام متعلق به آن مکلفی می شود که واجب عینی به او متوجه بوده. ازاله بر او واجب بوده، هزینه به عهده اوست، و اگر هزینه را پرداخت نکند، حاکم اجبارش می کند، و کس دیگر انجام بدهد اجرت را باید او پرداخت کند. این جزء تبعات واجب عینی است. اما شرح نداده اند که چرا واجب عینی است که ان شاء الله در تحقیق می گوییم که سر اعلام واجب عینی چیست. اما اگر واجب عینی شد، مسیر هموار و تمام مسئولیت ها برمی گردد به منجس.

نظر سید اصفهانی و امام خمینی بر کفایی بودن ازاله نجاست و اخذ اجرت از مسبب

مسلک دوم عده ای از فقهاء می فرمایند واجب کفایی است اما هزینه، اجرت، صرف مال متعلق است به مسبب و منجس. این عده امثال سید اصفهانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الامام (۲) قدس الله نفسه الزکیه است. می فرماید وجوب ازاله کفایی است اما می فرماید «لو توقف علی صرف المال وجب»، طبیعتا هر واجبی که هزینه مالی داشته باشد، واجب می شود. بعد از که واجب، واجب شد، اگر خود واجب هزینه مالی داشته باشد به طور طبیعی صرف مال واجب است. «لو توقف علی صرف المال وجب و هل یرجع به الی من نجسها؟» مصحف و مسجد و مقدسات، می فرماید هم سیدنا الامام و هم سید ابوالحسن اصفهانی «لا- یخلو من وجه»، مراجعه به مسبب برای گرفتن هزینه و مصرف مالی خالی از وجه نیست. وجه اش تسبیب است. شرح دیگر ندادند و فقط گفته اند خالی از وجه نیست. ما وجه آن به طور مطمئن تطبیق می کنیم به تسبیب و بعد تسبیب را هم کامل می کنیم، می گوییم رابطه، رابطه ایجادی است. مسبب این خرج و این وجوب و این عمل، ایجاد کرده است. یادمان است گفتیم اگر رابطه سبب و مسبب ایجادی بود، صحت استناد دارد و مسئولیت برمی گردد به عهده سبب. در نتیجه ی این دو مسلک که در کل یک هدف دنبال می شود و آن این است که منجس مسئولیت دارد و ضمان به عهده منجس است هم درباره نقص حاصل شده از تنجیس و هم وجوب ازاله و هم هزینه های دیگر.

۱- (۱) وسیله النجاه، سید ابوالحسن اصفهانی، جلد ۱، صفحه ۷۱.

۲- (۲) تحریر الوسیله، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۱۱۶.

امام خمینی قائل است که ولی فقیه می تواند خود منجس را اجبار به تطهیر کند

سیدنا الامام در آخر یک چیزی را هم اضافه می کند، می فرماید: اگر واجب عینی باشد یا کفایی، برای حاکم جایز است اجبار آن شخص منجس در جهت ازاله نجاست از مصحف. چرا؟ این را دیگر می دانیم براساس قانون ولایت فقیه. هرچند ما ولایت فقیه را در درجه ابتداء قائل باشیم.

رفع دو شبهه در حریم ولایت فقیه

این نکته را به ذهن تان بسپارید، یک اشتباه معروف اعلام می شود و آن این است که می گویند سید الامام قائل به ولایت فقیه است و شیخ انصاری یا سید الخویی قائل به ولایت فقیه نیست، این یک اشتباه معروفی است و اصلا چنین چیزی واقعیت ندارد. برای این که تمامی فقهاء بلا خلاف قائل به ولایت فقیه هستند. اما اختلاف در توسعه و تضییق دائره ولایت فقیه است. اشتباه دیگری که شده است که می گویند این ولایت فقیه که مطلقه است، تکوینیه هم هست، مگر می شود؟ این اشتباه یکی از اشتباهات مزوّرانه است. هیچ کسی برای سید الامام ولایت مطلقه که قائل است، ولایت تکوینیه اعلام نمی کند. ولایت تکوینیه در اختیار ولایت تکوین است. ولی امر تکوین که وجود مقدس معصوم است. خود خدا و معصوم و کسی ولایت مطلقه را ولایت تکوینیه نمی گوید. اگر عوام یا بعضی از خطبایی که تازه منبر می روند، ولایت مطلقه را که تکوینیه آن را پشت سر آن اضافه کردند، از اغلاط واضحه است. بنابراین آن هایی که اشکال می کنند مگر می شود فقیه حالت کونی را جا به جا کند، این چه حرفی است شما می زنید؟ می گوییم یا شما غلط شنیده اید یا خودتان مشکل باطنی دارید. کسی ولایت تکوینیه برای فقیه اعلام نکرده است. بنابراین این حد ولایت که تعظیم مقدسات و حفظ شعائر دین و امور حسبیه، این قدر ولایت در بین فقهاء محل اختلاف نیست. این حداقل ولایت است. ولایت فقیه در این جاها به اتفاق صاحب نظران می تواند مستند باشد براساس ولایت، حفظ مقدسات، حرمت شعائر، از محدوده ولایت فقهاست. بلا اشکال فقیه براساس ولایت می تواند مکلف را اجبار کند.

تحقیق مطلب

اما پس از این که این خط فتوایی گفته شد و فتوا را فهمیدیم، تحقیق را هم ضمیمه کنید.

وجوب نسبت به منجس عینی است

تحقیق این است که وجوب نسبت به مسبب همان طوری که سید بروجردی و شیخ کاشف الغطاء می فرماید وجوب، وجوب عینی است. وجوب عینی که شد، دیگر اصلا نوبت به تسبیب و ضرر و امثال آن ها نمی رسد. وجوب که عینی شد، تا به آخر مسئله را جهت می دهد.

ملاک واجب عینی

چرا وجوب عینی است؟ دلیل عینی بودن وجوب را که بفهمیم کار درست است. معیار وجوب عینی چیست؟ معیار وجوب عینی این است که یک خطاب ولو در یک زمان به مخاطب خاصی متوجه بشود، ولو در زمان قبل و بعد فرق کند.

گاهی واجب کفایی تبدیل به عینی می گردد

چون می شود یک وجوب یک وقتی کفایی است در یک زمان، و در زمان دیگر عینی می شود. مثلا غسل میت که بر عهده همه است ولی بیابانی است، یک مسلمانی را دیدید که فوت شد، بعد شمایید و آن هست و غسل میت، برای شما می شود واجب عینی. یک نکته را در بحث سید داشتیم که وجوب عینی تا آخر عینی است و وجوب کفایی تا آخر کفایی است، قطعا درست است ولی در صورتی که موضوع فرق نکند. اما اگر موضوع فرق بکند، واجب عینی، کفایی و واجب کفایی، عینی می شود.

سوال: امر ثانوی می شود؟

جواب: امر ثانوی به طور خاص نمی توانیم بگوییم بلکه صفت آن عوض می شود. چون بدنه امر یک امر است اگر شما عنوان دوم برایش بدهید بخاطر وصف است، وصف عینی می اید. ببینید شما الان فردی است مصحف را تنجیس کرد، امر «ازل النجاسه» همان لحظه ای که او تنجیس می کند، همان لحظه مستقیما به خود آن فرد نسبت به وجوب ازاله متوجه می شود و این معیار وجوب عینی است.

وجوب براساس قضیه شخصیه و حقیقیه

وجوب عینی و کفایی تقریبا در قالب قضیه شخصیه و قضیه حقیقیه است. در صورتی که شخص مصحف را نجس بکند، در همان آن اول تکلیف متوجه او به شکل قضیه شخصیه می شود «انت ازل» و اما وجوب کفایی در شکل قضیه حقیقیه است «من واجه میتا بلا غسل یجب علیه المبادره الی التغسیل» که قضیه حقیقیه است. بنابراین ما با دقت بسیار کوتاهی به طور واضح درک کردیم که واجب، واجب عینی است. معیار واجب عینی را دارد.

مدار وجوب عینی و کفایی براساس واجب تعیینی و تخییری

مضافا بر این که در حمل این وجوب در این مورد به وجوب عینی یا وجوب کفایی از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر است. قاعده در دوران بین تعیین و تخییر حمل بر تعیین بکنید که قدر متیقین است و مطابق احتیاط است و امتثال قطعی حاصل می شود. شرح مسئله: می گوییم که شخص مسبب مکلف که قطعا هست یا بالکفایی یا بالعینی، اما بقیه مکلفین احتمال دارد اگر کفایی باشد، مکلف هستند و اگر کفایی نباشد مکلف نیست. پس امر دائر می شود بین تخییر نسبت به منجس و سائر مکلفین یا معینا خود منجس، در صورتی که دوران بین تعیین و تخییر بود، تعیین متعین است چون قدر متیقن است و اعتبارش قطعی است و تحقق آن قطعی است یا در ضمن کفایی یا در قالب عینی مثل تقلید اعلم و غیر اعلم که قاعده این است که تعیین و تخییر، یا مخیرید از اعلم و غیر اعلم تقلید کنید و یا متعینا باید از اعلم تقلید کنید، پس دوران بین تعیین و تخییر که شد، تقلید اعلم واجب است چون متعین است و منظور از متعین هم قدر متیقن است. وجوب که به عهده منجس تعلق بگیرد و اختصاص داشته باشد به منجس، متعین است. وجوب که به عهده منجس بود، این سلسله مسیر و جهتش را پیدا می کند. هزینه می برد بر عهده اوست و اجرت می طلبد بر عهده اوست، حاکم اجبارش کند چون واجب را انجام نمی دهد، اجرت برای اجیر لازم است باید اجرت اجیر داده بشود. پس از که عینی شد، مطلب معلوم می شود و اضف الی ذلک که احتیاط هم این است و تکلیف نسبت به دیگران هم مورد اصل برائت است. از یک سو احتیاط می گوید وجوب به عهده منجس است و از سوی دیگر برائت می گوید که دیگری تکلیف دارد در این رابطه یا ندارد، اصل برائت است. نسبت به دیگری شک در تکلیف است و نسبت به این شخص مشغولیت ذمه یقینی است، نتیجه این می شود که باید شخص منجس اقدام کند به ازاله و سایر تبعاتش را به عهده بگیرد. بعد از این که این مطلب گفته شد، اصلا ما نیاز به تسبیب نداریم تا بحث تسبیب به میان بیاید و آن اشکال های دقیقی که قبلا یادآور شدیم نتوانیم جواب بگوییم یا توجیه کنیم که به جایی نرسد.

سوال و جواب

سوال:

جواب: عنوان ثانوی نداشتیم اینجا، آن یک اشکالی از سید بود، و ما آن را آن جا جواب دادیم و ربط به بحث خود ما ندارد. بحث ما می گوید این وجوب عینی است و شاخصه و معیار وجوب عینی هم تطبیق شد. وجوب که عینی شد مسیر آن مشخص است. تمام آثار و تبعات مربوط می شود به کسی که وجوب عینی به عهده او تعلق گرفته است.

سوال:

جواب: بعد از که تکلیف محقق شد و منجز شد و به عهده فرد قرار گرفت، تکلیف به او دیگر مسیرش را پیدا کرد و نوبت اول و مسئولیت اول مال اوست. اما اگر او زیر بار نرفت این جاست که می گوییم تبدیل موضوع آمد. او قبول نکرد یا توانش را نداشت و انجام نداد، این جا می شود وجوب کفایی به همان دلیلی که سید الحکیم گفت که نهی عمومیت دارد و صیانت از هتک وظیفه کل مسلمین است. موضوع فرد بود و رفت و الان دیگر جمع است و خطاب به جمع انحلالی است و کفایی می شود.

سوال: اگر عینی باشد مثل این که نماز قضاء شود چطوری کفایی می شود؟

جواب: وجوب عینی، کفایی و وجوب کفایی، عینی می شود به وسیله تبدل موضوع. این یک قانون یادتان نرود. همیشه که نمی شود که شما بگویید تمام واجبات عینیه، کفایی می شود مثل صلاه، بلکه بعضی از موارد آن هم به مناسبت ها و قابلیت ها. نتیجه این شد که وجوب ازاله، واجب عینی است که سید بروجردی گفته است و معیار آن بسیار دقیق تشخیص دادید و معیار وجوب عینی که بود، دیگر جایی برای بحث نیست و مطلب مسیر خودش را خودش پیدا می کند و نیاز به تسبیب و غیر تسبیب در کار نیست.

ص: ۱۱۹

سوال:

جواب: گفتم همـان لحظه خطاب آمـده بالا سـر آدم، خطاب همیشه فعلیت دارد و شـما همان لحظه اعمالی که انجام می دهید خطاب از اعمال شـما جدا نیست. کسـی را دیدید که مصـحف را تنجیس کرد، در اولین مرحله ی تنجیس خطاب «ازل» شامل آن شـخص شـد بلاـ اشـکال، همـان تنجیس و همان توجه خطاب به همان شـخص معیار وجوب عینی است. مضافا بر تعیین و تخییر و مضافـا بر احتیـاط و مضافا بر اصاله البرائه از وجوب کفایی. نتیجتا فتوا همان است که در تحریر الوسـیله و وسـیله النجاه آمـده است که صـرف مال اگر در کار باشد، باید به منجس کرد که رجوع به منجس وجه دارد و وجه اصـلی که ما گفتیم که سیـد و کاشف الغطاء فرمودنـد که این عینی بودن این واجب بود. از لحاظ تحلیل و تطبیق معیار عینیو کفایی و از لحاظ قاعـده تعیین و تخییر مضافا بر اصاله الحتیاط و اصاله البرائه که در نهایت استحکام است.

تذکر اخلاقی به مناسبت روز عرفه

امروز عرفه است. کلمه عرفه را براساس تحقیق موضوعی چند تا کلمه را کنار هم بگذارید عرفه، معرفت، عرفان، اعراف، عرفاء و دعای عرفه و مناجات عرفه. این مجموعه که کنار هم گذاشتید، خودش معنا می دهد. یکی از نکاتی که در تفسیر موضوعی آمـده این است که موضوعـات را که کنـار هم جمع کنیـد بـا یـک توجه با هم دیگر هم ارتباطش را نشان می دهـد و هم معنا برایتـان می دهـد. مـا بعـد از کـه عرفـه را دیـدیم کـه عرفه چیست و اعراف را هم بـدانیم که چه چیز است، و عرفـان چیست و معرفت حقیقی و معرفت درست که آدم را نجات می دهد که در روایت آمده است معرفت روح و معرفت امر ان چیست؟

ص: ۱۲۰

روایت از حضرت زهراء سلام الله علیها در منزلت معرفت

یک روایت بخوانم روایت از صدیقه طاهره سلام الله تعالی علیها «قالت فاطمه علیها السلام و الصلاه سالت ابی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم عن قول الله تبارک و تعالی و علی الاعراف رجال یعرف کلا بسیماهم» (۱) حضرت فرمود در جواب حضرت صدیقه «هم الائمه بعدی علی و سبطای و تسعه من صلب الحسین هم رجال الاعراف لا یدخل الجنه الا من یعرفهم و یعرفونه». بافت معرفت و عرفان و عرفه یک بافت کاملی است. تکی نمی شود بگوییم عرفه چیست، «لا یدخل الجنه الا من یعرفهم و یعرفونه و لا یدخل النار الا من انکرهم و ینکرونه لا یعرف الله الا بسبیل معرفتهم» این معنای عرفان و معرفت و عرفا و عرفه است.

روایت حضرت علی علیه السلام در شان ائمه علیهم السلام در معرفت

رجال اعرافی که در قرآن است سوره اعراف، ائمه هستند که امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: «انما الائمه قوامون الله علی خلقه و عرفاءوه علی عباده». عرفاء این ها هستند. عارف دو تا معیار دارد: ۱. عرف الله حق معرفته و اتق الله حق تقاته و غیر از معصوم این دو تا معیار را کسی ندارد. در همین این حدیث گویا ترجمه یا اتصال دارد به این روایت حضرت صدیقه «و لا یدخل الجنه الا من عرفهم و عرفوهم». پس کلید که شنیده بودید کلید جنت ولایت علی است. در حقیقت جنت و بهشت بدون معرفت به دست نمی آید. معرفت چیست؟ معرفت در حقیقت آن معرفت اصلی که امروز تجلی اش را می بینیم به دعای عرفه امام حسین. کسی می تواند متن عرفانی واقعی بیرون بدهد که خودش عارف بمعنی الکلمه باشد. عرفه که عرفه هست به وسیله دعای امام حسین است. که در آن جبل الرحمه آن را خوانده است. در بیان سید الشهداء آن کلمات کلیدی عرفانی آمده است، چیست؟ «اللهم اجعلنی اخشاک کانی اراک»، این معرفت و عرفان است. و جای دیگر در پیشگاه خدا عرض می کند «ماذا وجد من فقدک و ماذا فقد من وجدک» این معرفت و عرفان است. و بعد هم سید الشهداء سلام الله تعالی علیه آن جا یک نکته می گوید که تکان می دهد آدم که «عمیت عین لا تراک» کور باد دیده ای که تو را بر اعمال خود رقیب و حاضر نبیند. لذا چون فرصت نیست این ها را شرح بدهم، در بیان کوتاه ولایت معرفت اصلی است. عرفان و معرفت تجلی نور ولایت است. ولایت خط نوری معرفت حق است. تا بدان جا که منتهی می شود به توحید کامل. از مرحوم سید علی قاضی قدس الله نفسه الزکیه سوال شد که ولایت که این همه جایگاه برایش گفتید توحید کجاست؟ فرمود ولایت توحید است و توحید ولایت است. آن اشاره ای کردم.

۱- (۳) اعراف/ سوره ۷، آیه ۴۶.

عارف نزد علی علیه السلام کیست؟

بعد هم در ادامه این مطلب امیرالمومنین عارف را یک مشخصه و معرفی کوتاهی می کند، می فرماید «العارف من عرف نفسه فاعتقها و نزهها عن کل ما یبعدها و یوبقها»، امام صادق می فرماید «العارف شخصه مع الخلق و قلبه مع الله». دو تا نکته: نکته اول این است که معرفت، عرفان، اعراف، عرفه، عارفین چه کنیم؟ متن آن را باید ائمه بدهد. اگر امروز دنیا کل عرفاء بیاید یک متن عرفانی ارائه بدهد، بالاترین متن عرفانی دنیا، دعای عرفه سید الشهداء است. و بعد اگر بخواهد کل عرفاء یک مناجاتی برای عرفان و عرفاء ارائه بدهد مناجات شماره دوازده مناجات پانزده گانه امام سجاد در صحیفه سجادیه است به نام مناجات العارفین. و بعد اگر ما بخواهیم دنبال معرفت و عرفان باشیم از ولایت و معرفت و عرفان دو چیز نیست، معنای واقعی ولایت معرفت است. و معنای واقعی ولایت عرفان عملی است. ما به عرفان نظری فعلا کاری نداریم، عرفان عملی است. عرفان فقهائی است. واجبات و محرمات است. و در نتیجه ی این معرفت و عرفان ببینیم که بینش چه بود و دید چه بود و عمل چه بود که عارف اسوه است. «و لکم فی رسول الله اسوه حسنه»، عارف اسوه مردم است، ببینیم چه بود؟ در عمل پایبندی به واجبات و محرمات در حد حساس. مستحبات و مکروهات اضافه کاری است. اما در بینش خوش بین و امید به کرم و لطف، عدالت را کنار بگذارید. زاویه کرم را پیدا کنید و بعد مثبت نگر و آخر هم رضایت و تسلیم. آخرین جمله مناجات سید الشهداء که معراج عرفان گودی قتلگاه بود، آن جا عروج عرفانی بود. یک عروج عرفانی داریم که قتلگاه سید الشهداء بود که در آخرین مناجات معراج گفت «الهی رضا بقضائک تسلیما لامرک». اگر ما این گونه معرفت داشته باشیم، می گویند معرفت آرامش می آورد. ما وظیفه مان را انجام دادیم و هرچه آمد تسلیم هستیم. در یک حدیثی آمده است که معرفت درست و جواب داده شده از سوی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم طبق نقل که شما به معرفت وقتی می رسید که معرفت به روح و معرفت به امر پیدا کنید، در آن جا که سوال شده است «یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی» که توفیق باشد شرح آن را بعدا بدهم.

تطهیر مصحف بدون اذن مالک ۹۲/۰۷/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تطهیر مصحف بدون اذن مالک

مسئله ۲۹ فصل احکام نجاسات

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله ۲۹ فصل احکام نجاسات می فرماید: «اذا کان المصحف للغیر ففی جواز تطهیره بغیر اذنه اشکال الا اذا کان ترکه هتکا و لم یمکن الاستئذان منه فانه حینئذ لا یبعد وجوبه»

نظر سید یزدی (ره)

می فرماید: اگر مصحف مال غیر بود، مسلمانی دید که مصحفی است در دست کسی و در اختیار شخص دیگری و ملک او، این مصحف ملاقات کرده است با نجاست، حالا این تنجیس هم وجود دارد، مالک مال مبادرت نمی کند به ازاله نجاست، آیا مکلف دیگر بدون اجازه ی مالک می تواند به ازاله نجاست یا تطهیر مبادرت کند یا نه؟ می فرماید: در مبادرت به تطهیر بدون اجازه مالک مصحف اشکال است. که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جائز نیست. سید می فرماید اشکال دارد «الاـ اذا کان ترکه هتکا»، مگر این که ترک تطهیر هتک به مصحف باشد. در آن صورت دیگر نیاز به اجازه مالک نیست. اهمیت هتک فوق العاده است و باید به ازاله نجاست پرداخت ولو مالک اجازه ندهد. منتها در صورت هتک باز هم اذن گرفتن از مالک لازم است اما اگر اذن نداد، بدون اذن مالک هم باید اقدام کند به تطهیر مصحف. این فتوای سید است.

نظر سید خویی (ره) تفصیل در مسئله

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بقاء نجاست بر مصحف به چند صورت است:

ص: ۱۲۳

۱- (۱) تنقیح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۰۱.

موردی که بقای نجاست موجب هتک است و مالک اذن تطهیر نمی دهد

صورت اول این است که بقاء موجب هتک باشد. مثل یک نجاستی که خباثت هم دارد، رنگ کریه یا ماده کریه که آلودگی نشان می دهد و این در عرف مومنین و مسلمین به طور قطع هتک به حساب می آید. صورت دوم عبارت است از آن حالتی که آلودگی به نجاست هتک به حساب نیاید. نجس قذارتی نداشته باشد و آلودگی نداشته باشد مثلا مصحف با آب متنجس ملاقات کرده باشد.

اگر مالک اذن تطهیر نداد نوبت به حاکم می رسد برای اجبار به تطهیر

امـا صورت اول که بقای نجاست موجب هتک است، مثال آن نجاستی بود که دارای قـذارت باشـد. در آن صورت آن چه که قواعد اقتضاء می کند این است که باید به مالک مراجعه کرد. در جهت تطهیر که تطهیر مصحف به عمل بیاید، پس از مراجعه و ارشاد و استیـذان مالک اگر خودش مبادرت کنـد به ازاله که فهو المطلوب و اگر مبادرت نکند، به این شـخص مراجعه کنند اجازه بدهـد هم درست است. اما اگر نه خودش اقـدام به ازاله کنـد و نه به مستأذن اذن دهـد، در این صورت هتک هم محقق هست، بایـد مکلف مبادرت بکنـد به ازاله و اذن مالک هرچند به دست نیامده، اشـکال ندارد. چرا از اول نمی تواند بدون اذن مبـادرت کنـد؟ برای این که مورد از موارد تزاحم نیست. هر دو عمـل قابل جمع است. هم می توانـد اذن بگیرد و هم می تواند ازاله کنـد. تزاحم دو تا عملی که قابل جمع نباشـد. و اما اگر اذن حاصل نشـد، پس از آن، نوبت می رسد به تزاحم. تزاحم بین وجوب تطهیر و تصـرف در مـال غیر است. و از آن جا که وجوب تطهیر اهمیت اش قطعی است، به تعبیر سـید چیزی با عظمت تر از قرآن در اسـلام فعلاـ در اختیـار مسـلمین نیست، بالاترین مقام با عظمت موجود بین ایـدی المسـلمین است، بایـد به تطهیر مراجعه کرد و اذن مالک ضرری ندارد و مانعی ایجاد نمی کند. و بعد مطلب دیگری را که می گوید و ظریف هم است، و آن این است که می فرمایـد: در حقیقت در مثـل چنین موردی اصـلا اذن وجود دارد، اذن از مالـک حقیقی. اگر چنـان چه مـالک حقیقی اذن بدهـد، نیازی به اذن مالک حقوقی نیست. مالک و تملکاتی که می بینیـد، این ها مالک اعتباری است، در صورتی که مالـک حقیقی اذنش احراز بشود، حـاکم بر اذن مالک اعتباری است، فورا بایـد مبادرت کرد. اگر مالک اجازه نـداد و فرد هم توانی نـداشت که بتوانـد مالـک را کنترل کنـد یا مالک متعرض نشـد، وضـعیت طوری است که می گویـد من می خواهم تطهیر کنم، می گویـد به تو ربطی نـدارد. و اگر دست به تطهیر بزنـد، درگیری به وجود بیایـد، در این جـا همان مسـئله ای که شبیه آن را در قبل خواندیم که «اجبره الحاکم»، حاکم که این جا اجبار می کند نه شما مکلف را بلکه خود مالک را اجبار می کند به ازاله نجاست. درباره اذن مالک حقیقی باید توجه کرد، حدود اذن مالک حقیقی قلمرو اش احکام تکلیفیه است. مالک حقیقی که اذن به تطهیر می دهد، مبادرت جائز است و تصرف در مال غیر حرام تکلیفی نیست.

ص: ۱۲۴

اگر خسارتی بر مصحف وارد شود مسئول است

اما حکم وضعی آن اگر در اثر تطهیر نقصی بردارد، حکم وضعی سر جای خودش طبق قانون مالکیت به قوت خودش باقی است. ازاله کننده باید نقص را تدارک کند و ما به التفاوت نقص را به مالک پرداخت کند.

سوال: رجوع به حاکم واجب می شود؟

جواب: دو مبنا داریم، به رأی امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می توانیم بگوییم آن کسی که آدم متعدی و متخلف است که باید خودش ازاله کند و نقص هم برمی دارد «له ما له و علیه ما علیه». اگر کس دیگر ازاله کند و مالک نباشد یا مقدور نباشد و حاکم اجبار کند و نقص بردارد، باز هم بر مبنای ولایت فقیه کامل، نقص هیچ گونه مسئولیتی ندارد. و اما بر مبنای قائلین به محدودیت ولایت.

یادآوری محدوده اختیارات ولایت فقیه

گفتم برای شما که کسی نیست قائل به ولایت فقیه نباشد، این شبهه را از ذهن رفع کنید که فقهاء بعضی ها قائل هستند و بعضی ها قائل نیستند، همه قائل هستند منتها اختلاف در حدود آن است. و بعد آن نکته را گفتم که هیچ کسی که ولایت مطلقه می گوید منظور ولایت تکوینیه نیست تا این که بعضی ها اشکال کنند که ولایت تکوینیه که مال معصوم است، نه ولایت تکوینیه کسی نمی گوید، مطلقه یعنی در غیر از آن امور حسبیه و مسائل محاکمات و مواردی که در اجراء آن یک مقدار قوتی می طلبد، ولایت پشت سر آن است. اما بر مبنای قائلین به محدودیت ولایت باید استرضاء و رضایت مالک جلب بشود.

ص: ۱۲۵

سوال:

جواب: خبر دادن به حاکم جزء امر به معروف است و زیر پوشش امر به معروف و نهی از منکر قرار می گیرد.

طرح یک فرع فقهی (زوجه ای که نزد حاکم از شوهر خود برای تنحیص مصحف شکایت نماید)

سوال:

جواب: زنی است که شوهر او قرآن را هتک می کند، باید برود شکایت کند. بر حاکم واجب است از این زن حمایت کند. حالاـ بگویی کسی حمایت نمی کند، آن مشکل فقه نیست، آن مشکل ما نیست، ما مسئولیت در برابر بیان فقه داریم. باید شکایت کند و حاکم هم باید حمایت کند. اما نمی شود شکایت و گوش نمی دهد یا حمایت نمی کند، این ها ربط به فقه ندارد. فقه کارش روشن است. آن اجراء است که در اجراء اختلال طبیعی است.

سوال:

جواب: حاکم که دستور می دهد که باید تطهیر بشود، در این فرض اگر نقصی برداشت، اولا که باید خودش تطهیر کند و اگر خودش تطهیر کرد که ضمانتی نیست و مال خودش است و کسی نسبت به تصرفاتی در مال خودش ضامن نیست. و اما اگر کسی دیگر مبادرت کند، نقص برداشت براساس اطلاق ولایت فقیه یعنی ولایت مطلقه حاکم می تواند بگوید نقص هم وارد شده باشد که شده باشد، کسی که مطهر است هیچ ضمانتی نه او دارد و نه حاکم. اگر بدون اذن حاکم باشد، باید کسی که تطهیر می کند، ضمانت نقص را پرداخت کند و جبران نقص باید بکند.

سوال: آیا برای وجوب ازاله اذن حاکم لازم است؟

جواب: کسی که می خواهد به تطهیر مصحف مبادرت کند، این ابتداً نیاز به مراجعه به حاکم نیست. در صورتی است که طرف مانع می شود و باعث فساد و درگیری که این جا مراجعه کند. اما در صورت اول که مانعی ندارد، مراجعه می کند و تطهیر می کند و تطهیر او واجب است و مانع شرعی ندارد و حرمت تصرف در مال غیر در کار نیست.

ملاک در ضرر قابل مطالبه آن است که عارضی نباشد

اما حکم وضعی اگر نقصی برداشت تطهیر، باید این فردی که مبادرت کرده به تطهیر، پرداخت کند. چون از سوی شرع آمده و ضرر نیست. هر حکمی که از سوی شرع مستلزم هزینه باشد، آن ضرری حساب نمی کنیم. معیار ضرری این بود که ضرر عارض باشد و ضرر از سوی حکم شرع نیامده باشد، ضرر عنوان ثانوی باشد.

سوال: اگر عسر و حرج ایجا د کند؟

جواب: اولا در مثل چنین مسائل حرجی نیست. در این مقدار تطهیر عسر و حرج نیست. ممکن است ضرری باشد که جواب آن را دادیم.

مبنای ما در قاعده لا ضرر قول مرحوم خراسانی است

سوال:

جواب: اولا «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» نفی حکم ضرری می کند. «فی الاسلام» یعنی در احکام اسلامی. معنایش این نیست که از بنیاد کل احکام ضرری نیست. این گونه نیست. معنایش این است که ضرر و ضراری که عارض بشود، این در اسلام حکم ندارد. نفی حکم به لسان نفی موضوع است. «لا ضرر» یعنی حکم ضرری نیست و الا ضرر واقعی که نفی نمی شود. ضرر واقعی که هست. این رأی محقق خراسانی است که درست هم همین است. و اما آن احکامی که از اول ضرری هستند مثل جهاد که جهاد هم ضرر مالی دارد و هم ضرر جانی دارد یا حج که ضرر مالی دارد یا خمس، این اعمالی که از اول از سوی شرع به امر شرع ضرر در ضمن آن است، این ها جزء قلمرو قاعده ضرر نیست، این ها عناوین اولیه است و ضرر عناوین ثانویه است.

ص: ۱۲۷

قاعده احسان در عبادات نیست و در معاملات است

و اما قاعده احسان درست است، گفتیم که سید الحکیم ممکن است مبنایی است، ممکن است اصلا کسی در جهت خدمت و احسان به کسی اگر ضرری وارد بکند، واقعا عمل او احسان باشد و ضرری وارد بکند، تلفی وارد بکند براساس قاعده احسان «ما علی المحسنین من سبیل» اما این قاعده در جایی است که مال مسلمان در جهت در نفع و سود و مساعدت برای مسلمان، این نکته را دارد. شما کتابخانه دوست تان در معرض آتش سوزی قرار گرفته است، می روید فرش ذی قیمتی که همان جا هست، آن جایی که آتش برافروخته می اندازید و آن فرش هم می سوزد، تلف می شود، شما ضامن نیستید. در را می شکنید شما ضامن نیستید. چرا؟ به نفع مسلمان، در جهت مساعده مسلمان، در جهت حفظ مال مسلمان، اقدام کرده اید و قصدتان هم از ابتداء اضرار و اتلاف نیست، در مسیر این تلف را برداشت، این قاعده احسان است. قاعده احسان در عبادات نیست. عبادتی که از سوی خدا آمده، آن دیگر برای سود مسلمانی نیست تا معیار قاعده احسان داشته باشد. یک دستور شرع است، یک امر شرعی است. «ازل النجاسه عن المصحف والمسجد». بنابراین چون دستور شرع است براساس این دستور شرع ما عمل می کنیم، اگر هزینه برداشت و مالک هم پاک کردن مصحف نقص برداشت اما هزینه برداشت که مثلا آب بخریم و وقت صرف کنیم، و مال خرج کنیم در جهت تطهیر، همه این ها از سوی شرع است و به دستور شرع است و چیزی که به دستور اولی شرعی باشد عنوان ضرر برایش در فقه صدق نمی کند. اما اگر موسسه یا سازمان میراث فرهنگی ممانعت می کند یا خودشان تسلط دارند، به ما هیچ ربطی ندارد، تکلیف از عهده ما ساقط است. آن ها مسلمان هستند و ما حمل بر صحت می کنیم. وظیفه آن هاست و آن ها حفظ می کنند یا اجازه از ولی فقیه می گیرند، کار آن ها ربط به ما ندارد که ما برویم با میراث فرهنگی در میان بگذاریم که تطهیر بشود، ربطی ندارد. اگر احتیاط می کنید، مصحف قدیمی که از آثار میراث فرهنگی شده است، شما بروید یک ارشادی بکنید و یک خبری به او بدهید و دیگر به همین خبر دادن وظیفه شما شد ساقط.

جایی که نجس موجب هتک نباشد

اما صورت دوم مسئله این بود که تنجیس موجب هتک نباشد. اگر موجب هتک نبود که مثالش را زدیم کسی می روید مصحف را در اثر بی احتیاطی یا بی موالاتی با آب متنجس ملاقات می کند اما ظاهر آن آلوده نیست، هتک عرفی صدق نمی کند، در این صورت سیدنا الاستاد می فرماید ابتداً باید به مالک مراجعه کرد و از مالک اذن گرفت یا خودش را ترغیب کرد به تطهیر. اگر مالک امتناع کرد، این مراجعه به مالک و گفتن به مالک وجه شرعی آن و از باب قاعده ارشاد است. باید به مالک گفت که در صورتی که مالک جاهل باشد، اگر مالک جاهل به مسئله بود، می شود قاعده ارشاد و اگر مالک عالم به مسئله بود می شود نهی از منکر.

فرق نهی از منکر با قاعده ارشاد

فرق بین نهی از منکر و ارشاد، عالم بودن مالک و جاهل بودن آن است. در صورت جهل ارشاد است و در صورت علم نهی از منکر است. بنابراین شما که ارشاد کردید یا نهی از منکر کردید، مالک اگر قبول کند فهو المطلوب و اگر اجازه نداد، مصحف با همان شکلی که داشت نجاست باقی اما هتکی نیست. حالا در تحقیق می آید که گفته بودم هتک هست یا نیست مسئله جدایی است.

اگر مالک اجازه تطهیر ندهد تکلیف ساقط است

اما الان ظاهرا هتکی نیست، در عالم ظاهر هتکی نیست، آیا مکلف به عنوان یک مسلمان اقدام بکند به ازاله نجاست مثل فرع اولی یا اقدام نکند، سیدنا الاستاد می فرماید در این جا تزاحمی است که اقوائیت تطهیر ثابت نیست. تصرف در مال غیر حرمت آن محرز است و آن حرمت به قوت خود باقی است، وقتی آن حرمت می توانستیم نادیده بگیریم که اقوائیت لزوم تطهیر ثابت باشد. چون لزوم تطهیر اقوی بودن آن ثابت نیست چون مصحف هتک نمی شود، در این صورت می فرماید هتک حرمت که نشود، مبادرت واجب نیست اما ارشاد واجب است و باید ارشاد بشود. تا این جا متن بود.

ص: ۱۲۹

آیا رجوع به حاکم نیز در این صورت جهت اطلاع لازم است

اما تتمه آن: ارشاد را اگر قبول نکرد، شما که مسلمان هستید و تصرف در مال غیر جائز نبود، بدون اذن که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بدون اذن که قطعا جایز نیست، اما اذن گرفتیم و استیذان کردیم، مالك راضی نشد، ولی هتك ظاهری نبود، آیا مسئله و وظیفه تمام شد، مسئله کامل شد و وظیفه نداریم؟ مضافا بر ارشاد و ارشاد را هم گوش نداد، دیگر مکلف وظیفه ندارد یا دارد؟ باید به حاکم شرع مراجعه کند و براساس تعظیم شعائر و احترام حرمات الله باید به حاکم شرع مراجعه کرد.

تحقیق مطلب که تنجیس همه جا هتک است

اضف الی ذلک که گفتیم اگر جاهلی که نمی داند عن جهل، که آن از وادی بیرون است. اما آن که عالم به مسئله است، تنجیس مطلقا هتک است. و با عظمت و قداست قرآن تنافی دارد. چیزی که با عظمت قرآن تنافی داشته باشد هتک است. بنابراین هتک است ولیکن از آن جایی که حرمت تصرف از یک سو و عرف عوام این گونه هتک را هتک تلقی نمی کنند، گفتیم باید به حاکم شرع مراجعه بشود و دیگر مسئله تمام نشده تا حاکم شرع مبادرت کند و هر طوری که صلاح بداند با اهلیت خودش مسئله حل بشود.

اگر حاکم شرع نباشد یا باشد و مبسوط الید نباشد، چه باید کرد

سوال: اگر حاکم نباشد یا اگر حاکم باشد ولی مبسوط الید نباشد؟

ص: ۱۳۰

جواب: در این صورت امر دائر مدار مفسده است و حتی گفته می شود که مراجعه اگر به عدول مومنین طبق مسلک شیخ انصاری، اگر عدول مومنین وجود داشته باشد یا حداقل اخیار و صلحاء باید مراجعه کرد که آن ها حل و فصل کنند. منتها در بیان شیخ انصاری پس از عدول مسلمین چیز دیگری نیاورد که اگر عدول مسلمین نبود، بحث مربوط می شود به مفسده و عدم مفسده. اگر مفسده ای در کار نبود، باید اقدام کرد و با هر لطائف الحیلی که از او بر می آید. و اگر مفسده ای در کار بود دیگر کار می شود مشکل و تمام . این مسئله تطهیر مصحف بدون اذن مالک کامل شد. مسئله شماره ۳۰ ان شاء الله جلسه آینده.

وجوب تطهیر نجاست از ماکولات و مشروبات و ظروف آنها ۹۲/۰۷/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: وجوب تطهیر نجاست از ماکولات و مشروبات و ظروف آن ها

مسئله ۳۰ وجوب تطهیر نجاست از مأکولات و مشروبات

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله ۳۰ فصل احکام نجاسات می فرماید: «یجب ازاله النجاسه عن المأکول مظروف الاکل و الشرب اذا استلزم استعمالها تنجس المأکول و المشروب» می فرماید: واجب است ازاله نجاست از مأکولات و چیزهایی که مورد اکل و شرب است، و از ظرف اکل و شرب. اگر استعمال آن ظروف اکل موجب نجاست خود مواد خوراکی و نوشیدنی بشود، باید از ظروف ازاله نجاست کرد. در این رابطه اشکال و اختلافی دیده نمی شود. سید حکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله جزء مسلمات بلکه از ضروریات است. و سیدنا الاستاد می فرماید: «لا خلاف فیه». از ضرورت تا لا خلاف فاصله زیاد است. گفته بودیم که نفی خلاف کمتر از اجماع است. ضرورت بالاتر از اجماع است بلکه بالاتر از تسالم یا به اصطلاح تسالم هم وصل یا مصداق ضرورت است اما قطعا بالاتر از اجماع است. اگر امر در حد ضروری رسید، دیگر نیاز به استدلال نداریم. اما دأب فقهاء این است که مسئله هرچند در حد ضروری باشد، باز هم دلیلش را بیان کنیم. سیدنا الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید درباره وجوب ازاله نجاست از مأکول و مشروب هرچند خلافی نیست که شاید منظور از این خلافی نیست که متسالم علیه و ضروری است. اما باید دقت کرد که این وجوب چه وجوبی است؟ می فرماید: وجوب شرطی است. وجوب شرطی عبارت است از وجوبی که تحقق آن بسته به شرط باشد یعنی واجب است ازاله نجاست از خوراکی متنجس در صورتی که آدم بخواهد استفاده کند و بخورد. شرط می شود خود اکل و شرب. اگر اکل و شربی در کار نباشد، وجوب ازاله به حسب ذات به عنوان یک حکم شرعی نیست.

۱- (۱) مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۰.

۲- (۲) تنقیح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۰۳.

تقسیم واجب به (شرطی، مشروط، طریقی)

ما در اصطلاح در برابر وجوب نفسی به اعتبار ملاک که تقسیم بکنیم، می گوییم وجوب یا نفسی است یا طریقی یا شرطی. وجوب نفسی خود عمل دارای ملاک کامل است، تمام الملاک در خود عمل است مثل صوم و صلاه و واجبات نفسیه دیگر. و اما وجوب شرطی ملاک ارتباط دارد به تحقق خود آن شرط که مأکول و مشروب باید تطهیر بشود «یجب ازاله النجاسه عن الماکول بشرط الاکل»، اگر اکل صورت بگیرد، ملاک در اکل است. چون اکل نجس و متنجس حرام است. فرق بین واجب شرطی و واجب مشروط: واجب شرطی آن است که عمل بدون تحقق شرط اصلا ملاک ندارد و محبوبیت ندارد و مطلوبیت به معنای ماموربه ندارد. اما واجب مشروط اصل خود عمل محبوبیت آن محفوظ است و واجب است، عمل مطلوب و مامور به است و امر آمده اما فعلیت آن بر عهده مکلف به اصطلاح سید الاستاد یا تنجزش به عهده مکلف به اصطلاح محقق خراسانی، مشروط به تحقق شرط است. مثل وجوب حج و استطاعت. حج، مناسک حج واجبی است در حد ذات خودش و مطلوب ذاتی دارد و واجب محقق است اما فعلیت آن یا تنجزش منوط است به تحقق استطاعت. اما واجب طریقی

سوال:

جواب: واجب مشروط خود عمل ماموربه است و واجب است اما فعلیت ندارد برای شما. یک شرط فعلیت و تنجز می خواهد. مناسک حج به عنوان قضیه حقیقیه جعل و تشریع شده و فعلیت آن بر شما منوط به استطاعت است. خود بدنه از اول کامل است، هم جعل و هم مطلوبی تشرعی. اما واجب شرطی خود عمل نه جعل شرعی دارد و نه مطلوبیت به معنای ماموربه دارد. مثلا فرض کنید برنجی پخته شده که متنجس شده، خود ازاله از این برنج متنجس یک عبادت است؟ نه، یک مطلوب شرعی به حسب ذات است؟ نه، ملاک خودش دارد؟ نه. اگر اکل و شرب در کار بود، آن موقع می شود ازاله واجب. به عبارت دیگر در واجب شرطی وجوب گره خورده به خود شرط اما در واجب مشروط فعلیت وجوب گره خورده به شرط. فرق است بین خود وجوب منوط باشد یا فعلیت واجب منوط باشد.

ص: ۱۳۲

سوال: واجب معلق هم همین است؟

جواب: واجب معلق این است که وجوب فعلی است، واجب معلق اصطلاح فصول است و محققین صاحب نظر اخیر قائل به واجب معلق نیست و از ابتکارات صاحب فصول است. تعریف واجب معلق این است که وجوب فعلی است واجب استقبالی است. شرط کامل است و زمان تاخیر دارد. تقریبا می شود مقید به تاخیر. اصطلاح بعدی وجوب طریقی بود، وجوب طریقی وجوبی است که فقط در طریقیت و مسیر بودن آن به سوی واجب اصلی مصلحتی وجود دارد که در خود طریقیت آن مصلحتی وجود دارد تا برسد به واجب اصلی یا به ماموربه. مثال معروف واجب طریقی احتیاط شرعی است. وجوب احتیاط شرعی مثلاً در شبهه محصوره که عسری نداشته باشد و مشکلی نداشته باشد، وجوب این احتیاط وجوب طریقی است. مصلحت در خود طریقیت است که این می شود طریق برای وصول به هدف اصلی که عمل مورد احتیاط است، به وسیله احتیاط آدم احراز می کند برائت ذمه را.

مصلحت سلوکی و فرق آن با واجب طریقی

سوال:

جواب: مصلحت سلوکیه غیر این است. خود طریقیت ملاک واقعی دارد که قطعا احتیاط احراز می کند که انسان مشغول الذمه اش تمام شد و طریقیت آن قطعی است. وجوب طریقی، طریقیت آن قطعی است. مثلا شما شک دارید که قبله کدام طرف است به چهار سمت که نماز خواندید، این وجوب طریقی طریقیت آن قطعا ملاک و مصلحت دارد برای این که احراز می کنید که در آخر شما رو به قبله نماز خواندید. طریقیت آن قطعی است و مصلحت در طریقیت آن قطعی است. طریق می شود برای احراز هدف یا برای امتثال قطعی. مثل نماز به چهار سمت در صورت اشتباه قبله. و اما مصلحت سلوکیه درباره طرق و امارات و اصول است. که آن جا اشکال می شود که این طرق که قطعی نیست، این طرق و امارات که قطعی نیست خیلی از آن ها، اعتبار محض است. این ها یا با واقع مطابقت می کند یا نمی کند، اگر با واقع مطابقت کرد که فهو المطلوب ولی با واقع احیانا مطابقت نمی کند، برای خود مکلف هم احیانا کشف خلاف می شود، باید اعاده کند آن اعمالی که براساس یک اصل انجام داده؟ جوابش را می فرماید ممکن است بگوییم اعاده ای در کار نباشد. چون مصلحتی که در عمل وجود داشته، تدارک شده به مصلحت در سلوک. مصلحت در اتباع از این طریق، این مصلحت سلوکیه یک استنباط است. یک وجهی است که احتمال داده شده اما این قطعی نیست ولی در وجوب طریقی، مصلحت و ملاک در طریق قطعی است. چون قطعا به وسیله احتیاط به هدف می رسید. وظیفه را انجام می دهید و حالت منتظره دیگر وجود ندارد.

نصوص دال بر اجتناب از ماکول و مشروب نجس

سیدنا الاستاد می فرماید پس از که وجوب شرطی شد، ما اعلام می کنیم که وجوب ازاله از مأکول اطلاقا واجب نیست بلکه اگر اکل و شربی در کار باشد، آن گاه واجب می شود. و برای این مطلب ما دلیلی که بخواهیم اقامه کنیم، نصوصی هست که می فرماید اکل و شرب متنجس جایز نیست. ما از نصوص استفاده می کنیم هرچند سیره متشرعه هم آن مطلب را در قلمرو خودش دارد ولی ما نصوصی داریم که به ما کمک می کند، می فرماید: اکل شئ متنجس جایز نیست. این مطلب بدانیم که اکل متنجس جایز نیست، جزء مبدعات و تاسیسات شرع اسلام است. قبل از اسلام زمان جاهلیت قبل از اسلام، مسئله ای به نام حرمت اکل متنجس وجود نداشت. و این چیزی است که جزء نوآوری های شرع است.

روایت معاویه بن وهب در وسائل الشیعه از امام صادق علیه السلام

روایت اول: محمد بن یعقوب شیخ کلینی عن محمد بن یحیی عطار قمی از اجلاء و ثقات عن احمد بن محمد که احمد بن محمد بن عبدالله سعد است اشعری قمی که از ثقات و اجلاء و گفته می شود اعلم علمای زمان خودش بوده. محمد بن یحیی عطار هم شیخ شیخ کلینی است. عن علی بن حکم که توثیق خاص دارد از نجاشی و کشی. عن معاویه بن وهب که شناخته شده و از اجلاء و ثقات و دارای توثیقات خاص از شیخان شیخ کشی و شیخ نجاشی. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال قلت جرذ مات فی زیت او سمن او عسل فقال اما السمن و العسل فیوخذ الجرز و ما حوله و الزیت یستصبح به». (۱)

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲۴، کتاب اطعمه و اشربه، باب ۴۳، حدیث ۱.

برداشت دو حکم از روایت مذکور

این حدیث دو تا حکم را بیان می کند، حکم اول عدم جواز اکل متنجس و حکم دوم جواز انتفاع از متنجس.

منجس شدن مأکول جامد و مایع

عسل و روغن جامد که نفوذ نمی کند در آن نجاست، خود عین نجس و اطرافش را بگیرید و کنار بگذارید و بیرون کنید از ظرف و اما باقی مانده عسل و روغن که نفوذی صورت نگرفته، اشکالی وجود ندارد و استفاده کنید. دلالت دارد بر این که نجاست اگر سرایت نکند که اشکال ندارد و اگر سرایت کند نجس است و اکل آن جائز نیست. و اما زیت گفته است که مایع است به محض افتادن موش در داخل روغن زیتون که مایع است، نجاست سرایت می کند. دیگر آن قابل استفاده برای خوردن نیست، اما استصباح کنید. از این روایت استفاده می شود که انتفاع از شئ متنجس جائز است.

روایت سکونی از امام صادق علیه السلام (افتادن موش در آبگوشت)

روایت دوم: این روایت اولی صحیحه بود و این روایت را که می خوانیم سند معتبر است منتها حرف در آن است. محمد بن یعقوب شیخ کلینی عن علی بن ابراهیم عن ابیه قدس الله اسرارهم انفسهم الزاکیات، تا این جا که هیچ مشکلی نداریم.

اعتبار سکونی و نوفلی و سهل بن زیاد به خاطر کثرت روایت

عن النوفلی عن السکونی، این دو تا جزء افرادی است که در رجال گفته بودیم که گاهی کثرت باعث وثوق به صدور می شود. آن قدر روایت نقل کرده اند و اصحاب و راوی ها از روایت این ها استفاده کرده اند که دیگر برای انسان شکی و تردیدی باقی نمی ماند که روایت این ها قابل اعتماد است. اگر شما درباره کثرت نقل مثال خواستید تهیه کنید در رجال نوفلی و سکونی است.

ص: ۱۳۵

سوال: نوفلی و سکونی آیا عامه هستند؟

جواب: حرف و حدیث درباره این دو تا زیاد است. اگر وارد حرف و حدیث این دو تا بشویم شرح مفصلی دارد. تضعیف، توثیق، مذهب، اعتدال و عدم اعتدال خیلی است. ولی آن چه که می توانیم بگوییم این دو تا از افرادی است که کثیر الروایه است در حد فوق العاده زیاد مثل سهل بن زیاد. این سه نفر می شود مثال آورد. سهل بن زیاد هم تضعیف دارد، توثیق دارد، مشکل دارد، اشکال دارد اما کثرت روایت و اعتماد اصحاب به روایت شان و روایت آن ها را نقل می کنند و وجود روایات شان در جوامع معتبر روایی و مضامین معتبر، در مجموع وثوق به صدور حاصل می شود، این روایت معتبر است.

تفصیل بین آبگوشت و خود گوشت در حرمت اکل

«عن ابی عبدالله علیه السلام عن امیرالمومنین علیه السلام سئل عن قدر طبخت فاذا فی القدر فأره فقال یحراق مرقها و یغسل اللحم و یوکل» (۱) . این روایت هم دلالت دارد بر این که اگر در دیگی که آبگوشت بار گذاشته شده است که موشی افتاده باشد چنانچه که در سوال آمده، «یحراق» باید آبگوشت را بریزد دور و متنجس شد و «لا یوکل». اما گوشت آن را بگیرد و تطهیر کند و آب بکشد و بعد بخورد، عیب ندارد. پس از که این مطلب را خواندیم، مدلول این شد که اگر خوراکی متنجس بشود، خوردن آن جایز نیست لا- یوکل، و اگر قابل تطهیر باشد که لحم بود، مطلب را کامل بیان کرد که مأکول باید ازاله نجاست بشود و این جا دیگر مطلب صریح بیان شده. لحم ماکول است و متنجس است و واجب است ازاله نجاست از آن تا آماده بشود برای اکل.

ص: ۱۳۶

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲۴، کتاب اطعمه و اشربه، باب ۴۴، حدیث۱.

سوال: اگر آبگوشت در حال جوشیدن باشد آب در آن نفوذ می کند.

جواب: آن بحث را باید یک مقدارش را علمی بحث کنیم و یک مقدار فقهی. اما از لحاظ فقهی ما مامور به ظاهر هستیم. همان مقداری که آب در داخل بدنه یک گوشت در دیگ که برای پختن آماده شده، نفوذ می کند، همان مقدار آب هم برای تطهیر نفوذ می کند. و شرع هم که دستور داده آب بکشید و بخورید، ما متعبدیم و تابع شرع هستیم و قبول می کنیم. اما اگر گفته شده باشد که نفوذ می کند نجاست در داخل گوشت علمی می شود، و بعد از که علمی بشود، می گوییم نفوذ آن تا چه حدی است؟ نفوذش در حدی نیست که آن جا ماهیت شئ نجس یا متنجس در داخل گوشت محفوظ باشد بلکه مستهلک شده است، مستغرق و مستهلک است و دیگر موجودیت موضوعی برای نجس در داخل گوشت وجود ندارد که آن بحث علمی است.

فرق این مسئله با سبزیجات نشو نموده از آب نجس

سوال: در سبزیجات با این که خیلی واضح تر از این است شما نپذیرفتید.

جواب: در سبزیجات ما گفتیم سبزیجاتی در آب نجس تربیت شود و با آب نجس آبیاری بشود و آب دیگر راه نداشته باشد، در آن جا گفتیم به حسب تحلیل علمی دقیقی آبی که از داخل ریشه می آید مستقیم داخل تنه می شود. آب است، ماهیت محفوظ است و تغییر ماهیتی نیست. لذا گفتیم آن سبزی خوردنی از آب فاضلاب تغذیه می شود به طور کامل، قطعا اشکال دارد و از لحاظ علمی هم دقیقا آن آب این آب است و تغییر ماهیتی هم در کار نیست. اما این جا می گوییم اولا از لحاظ شرعی تطهیر همان مقدارکه آب دیگ نفوذ می کند در بدنه گوشت، آب جاری هم همان نفوذ را می کند و ازاله. و ثانیا اگر شما علمی بحث کردید، می گوییم ذرات شئ نجس در داخل لحم که نفوذ کرده باشد، بر فرض آن ذرات ذراتی نیست که موجودیت ماهیتی داشته باشد و دیگر ماهیت موجود نجس نیست. مستغرق و مستهلک است. در فقه شئ ای که مستغرق و مستهلک بشود، دیگر اصلا حکم اولی را از دست می دهد.

ص: ۱۳۷

استناد مرحوم خویی به روایت سکونی

این روایت جزء آن روایاتی است که با سند معتبر و سیدنا الاستاد هم به این روایت استناد می کند، سر استناد به این روایت این است که ماکول باید ازاله نجاست بشود که لحم است و پس از تطهیر استفاده شود.

سوال:

جواب: این جا تنجس قطعی است. آن جا در احتمال نجاست آیاتی است که دلالت می کند بر حمل بر طهارت. این جا تنجس است و علم داریم به تنجیس. بعد از علم به تنجیس آن روایات به درد ما نمی خورد. آن روایات در شک ابتدایی است. این روایت جایی است که تنجیس قطعی است. گوشت نجس شده و فاره آمده، این روایت به خصوصی می خواهد لذا سید آمده روایت باب ۴۴ را از ابواب اطعمه محرمه این جا بیان کرده است که فرمود «و یغسل اللحم و یوکل». لحم متنجس بود و یغسل و یوکل. اگر لحم را کسی نخواهد بخورد، آیا ازاله نجاست تطهیر آن واجب است؟ دلیل ندارد. پس وجوب شرطی است. شرطی بودن آن هم از خود نصوص به طور واضح استفاده می شود.

وظیفه میزبان در اعلام نجاست غذا بخاطر تسبیب

سوال: اگر گوشت و برنجی نجس شده و وسط مهمانی متوجه شده، آیا واجب است برای مهمان ها اعلام بشود؟

جواب: در شبهات موضوعیه، خصوصیاتی داریم از لحاظ فقهی که رعایت بشود و محل عمل و نتایج عملی هم دارد: ۱. فحص در شبهات موضوعیه واجب نیست. ۲. اگر در یک موضوعی اشکالی دیدید یا شبهه ای دیدید، اگر دستور شرعی در آن جا وجوب نداشت مثل ازاله نجاست از مسجد، اعلام آن واجب نیست مگر این که برسد به قلمرو ارشاد. مثلا شئ نجسی است در یک کالایی، برای ما لازم نیست که بگوییم این نجس است و ما خبر شدیم و شما خبر ندارید، اعلام آن واجب نیست. در مسئله ماکول و مشروب مخصوصا گفته شده که اگر کسی در برنجی فضله موشی ببیند، بعد از آن که آن فضله موش را دید، واجب نیست برای کسانی دیگر که آن جا نشسته اند سر آن سفره، برای آن ها اعلام بکند. چرا؟ در شبهه موضوعیه اعلام واجب نیست و شخصا وظیفه به خودش تعلق دارد و اجتناب کند. اما درباره صاحبخانه مشکل دارد. چون مشکل قاعده تسبیب در کار است. خود صاحبخانه اگر سبب برای این کار شده باشد، بنابراین احتیاط این است که اعلام بکند. اما فقط صاحبخانه و اگر مهمان ها نشسته باشند یک مهمانی ببینید نجاستی را واجب نیست برای دیگری اعلام بکند. این مسئله ای بود که محل ابتلاء است چون در شبهه موضوعیه اعلام واجب نیست.

در شبهات موضوعیه دو بحث فحص و اعلام فرق دارند

سوال: منظورتان از اعلام، فحص است.

جواب: به دیگری بگوید که نجس است. شبهات موضوعیه احکامی دارد که یکی از آن عدم وجوب فحص است و دیگری عدم وجوب اعلام است.

سوال: دستور در شرع نداشته باشد یعنی چه؟

جواب: دستور در شرع مثلا درباره نجاست مصحف. شما مثلا می بینید نسبت به کسی که عبایش آلوده شد، واجب نیست چیزی بگویید اما اگر دیدید مصحف آن آلوده شد، واجب است. چون شما خودتان از سوی شرع حکم دارید و دستور دارید «ازل النجاسه عن المصحف» که این منظور از دستور شرع است. اگر دستور شرع نباشد، اعلام واجب نیست. البته اعلام صاحب خانه هم طبق قاعده واجب نیست ولیکن ما از باب تسبیب احتیاط وجوبی این است که باید اعلام بکنند. لذا شبهه موضوعیه فرق بین صاحبخانه و غیر صاحبخانه نمی کند. پس از این که این مسئله را کامل کردیم، نتیجه بحث ما در این مسئله این شد که وجوب ازاله نجاست از ماکول و مشروب شرطی است اما باید نجاست احراز بشود. اگر احتمال خیلی قوی هم دادید که این نجس باشد، براساس اصاله الطهاره اعتناء نمی کنیم مگر این که در حد اطمینان بشود که قائم مقام علم است.

جواز انتفاع از اعیان نجسه و متنجسه ۹۲/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت صیغه امر بر فور یا تراخی

روز ولادت آقا امام هادی علیه السلام را به محضر مبارک ارباب عالم سلطان کونین بقیه الله الاعظم تبریک عرض می کنم و همچنین برای شما عزیزان حاضر این عید ولادت امام هادی را تبریک می گویم. ان شاء الله خدا به ما توفیق بدهد که از پیروان ائمه اهل البیت باشیم و بتوانیم از آثار و برکات این مکتب پرفیض استفاده بکنیم. روایتی از آقا امام هادی علیه السلام برای شما می خوانم. «من هانت علیه نفسه فلا تأمن شره» (۱) کسی که از نظر شخصیتی و متانت آدم سبکی است و به شخصیت و حیثیت خودش اعتبار قائل نیست، از شر او امنی وجود ندارد، باید مواظب باشیم که اهل شر است و از شر او در امن و امان نیستیم. ان شاء الله خداوند این روز را مبارک گرداند که از طرف همه شما جمع و از طرف خودم این عید سعید را به محضر مبارک فاطمه معصومه تبریک می گوییم.

ص: ۱۳۹

۱- (۱) تحف العقول، ابن شعبه حرانی، صفحه ۳۶۲.

تحقیق و بررسی درباره دلالت صیغه امر بر فور و تراخی

گفته شد که محقق خراسانی فرمودند که صیغه امر هیچ گونه دلالتی ندارد، مدلولش فقط ایجاد طبیعت و طلب طبیعت است. و گفته شد که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمود: صیغه امر لا بمادتها و لا بصیغتها دلالت بر فور و تراخی ندارد. امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استدلال برای اثبات فوریت نسبت به صیغه امر یک تکلف است، خود به زحمت انداختن است و وجهی ندارد. فقط خود را انسان به زحمت بیاندازد و نتیجه نگیرد.

معنای مسابقه و فوریت

آیاتی که استدلال شده بود، محقق خراسانی جوابش را فرمودند، سیدنا الاستاد همان سبک را دنبال می کند با یک اضافه ای که باعث می شود یادآور بشویم. می فرماید: آیه «فاستبقوا الخیرات» در حقیقت دستور به مسابقه است. مومنین باید برای رسیدن به عبادات مسابقه کند. مسابقه چیست؟ مسابقه یعنی سبقت گرفتن از دیگری برای انجام واجبات یا عبادات یا کارهای محبوب شرع که واجب و مستحب است. مسابقه حقیقتش سبقت گرفتن از دیگری است اما فوریت در حقیقت معنایش سبقت به سوی عمل شرعی و عمل عبادی است. فرق است بین مسابقه و بین فوریت، اصلا ربطی به فوریت ندارد. شما مسابقه را فوریت معنا نمی کنید، فوریت یعنی انجام عمل در اول ازمنه امکان. مسابقه یعنی سبقت گرفتن از رقیب و رقباء و دو وادی کار است. و همین طور آیه «سارعوا» امر شده است به مبادرت به غفران، طبیعی است که غفران توسط توبه و انابه می شود. چون غفران فعل الله است، سبب غفران توبه است و فعل عبد است. در حقیقت دستور به توبه داده شده و ربط به فوریت ندارد. امر خیلی خوب است سرعت به سوی غفران، جای دیگر آمده «توبوا الی الله توبه نصوحا»، اما مقصود ما اثبات فوریت است و از مبادرت به توبه فوریت استفاده نمی شود. این دو تا آیه اصلا با فوریت علاقه و اتصال و ارتباط ندارد. این اولا، و ثانیا همان دو جواب محقق خراسانی را می فرماید که اگر تنزل کنیم، امر ارشادی است نه مولوی، عقل ما را هدایت می کند به سوی توبه و عقل ما را هدایت می کند به سوی سبقت گرفتن درباره اعمال خیر و می شود ارشادی.

۱- (۲) مناهج الوصول، امام خمینی، جلد ۱، صفحه ۲۹۲.

اشکال تخصیص اکثر

و بر فرض اگر تنزل کنیم و بگوییم که مولوی است، باز هم اشکالی دارد که قابل حل نیست و آن اشکال عبارت است از تخصیص اکثر یا کثرت تخصیص. کثرت تخصیص مستهجن است مخصوصا اگر درباره کتاب باشد. پس ادله فوریت هم که دو تا آیه قرآن بود، با شرحی که داده شد کامل نیست و مدلول صیغه هم که فقط ایجاد طبیعت است و نتیجه با قاطعیت تمام اعلام می شود که صیغه امر دلالت بر فور و تراخی ندارد. این تمام مطلب با اضافاتی که از بیان سید آمده بود، گفتیم.

اما تحقیق این است که صیغه دلالت بر فوریت دارد

اما تحقیق مطلب این است که صیغه امر دلالت بر فوریت دارد. در این رابطه به عنوان درآمد بحث به این نکته توجه کنیم که محدوده بحث ما آن صیغه امری است که دلالتش از خارج و از قرائن تعیین نشده باشد. امر است و امر الزامی فقط. فور و تراخی از قرائن در دسترس نباشد، امر بدون قرینه آن هم امر الزامی. این محدوده بحث ماست. حالا ما باشیم و امری از سوی شرع برسد به شکل الزام یعنی امر دال بر وجوب که قرینه بر استحباب نباشد و قرینه و دلیل خارجی بر تراخی نباشد، فقط امر. این امر در همین محدوده محل بحث است. تحقیق این است که صیغه امر در همین محدوده خاصی که تعیین شد، قطعا دلالت بر فوریت دارد.

ادله فوریت بنا بر تحقیق

و ادله ای را که می توانیم در این رابطه ارائه بدهیم از این قرار است: ۱. ظهور وضعی و اطلاقی طلب الزامی. خود طلب الزامی با این وصف که طلب الزامی باشد وضعا دلالت دارد بر این که مطلوب بلافاصله انجام بشود. پس از طلب الزامی، حالت منتظره وجود ندارد. از خود وضع صیغه که طلبی است در مقام انشاء، این مطلب استفاده می شود. و ظهور اطلاقی مولی که احکام یا حکم را بیان کند، و در قالب صیغه امر اگر فرصت داشته باشد طبق متعارف می گوید این را از شما می خواهیم و شما تا این مدت فرصت دارید. و یا می گوید از شما این را خواسته است مولی ولی شما وقت دارید. اگر وقت فرصت اعلام نشود، اطلاق مقتضای طبیعت طلب مطلق این است که بدون تاخیر انجام بشود.

اقسام ظهور

سوال:

جواب: قبلا گفته بودم که ظهور دو قسم است: ظهور وضعی و ظهور اطلاقی. ظهور وضعی که از خود وضع لفظ استفاده می شود بدون این که از اطلاق کلام و مقام بیان چیزی کمک بگیریم. مثل «اوفوا بالعقود»، لفظ است و جمع است و الف و لام دارد و نیاز به کمک گرفتن از مقام بیان نداریم. و ظهور دیگر ظهور اطلاقی است که لفظ است و قابلیت دارد ولی از مقام بیان هم کمک می گیریم. فقط قابلیت تطبیق بر کثیر را دارد یا قابلیت تطبیق بر معنای مطلق را دارد اما از خود لفظ مستقیما استفاده نمی کنیم، از قرینه مقام بیان کمک می گیریم. این می شود ظهور اطلاقی. و ظهور اطلاقی با ظهور وضعی قابل جمع است اما همیشه متلازمین نیستند. می شود یک لفظ ظهور وضعی داشته باشد و ظهور اطلاقی نداشته باشد و می شود یک بیان ظهور اطلاقی داشته باشد و ظهور وضعی نداشته باشد. اما قابل جمع هم هست. در مثالی که ما زدیم، صیغه امر یک کلمه است می گوییم «صلوا ارحامکم» این امر خودش هیئت و ماده ای دارد که این هیئت و ماده دلالتش می شود دلالت وضعی. معنای ظاهری که از آن استفاده می شود، مقتضای ظهور لفظی است. و اما همین این جا می توانیم بگوییم که مضافا بر ظهور وضعی که ماده و هیئت «صلوا» چه اقتضاء می کرد؟ می گفت صله رحم کنید، صله رحم کنید یعنی طلب آمد و تمام شد و حالت منتظره وجود ندارد. خود طلب اقتضای ذاتی طلب این است که مطلوب انجام بشود و حالت منتظره نیاز به دلیل دیگر دارد. ما باشیم و طلب، خود ایجاد طبیعت یعنی انجام بشود. فرصت، مهلت دلیل می خواهد. از خود درون طلب، ایجاد طبیعت که ایجاد است و فرصت دادن یک معونه اضافی می خواهد. و اما اطلاق این است که ما وضع ماده و هیئت را در نظر نمی گیریم، مولی در مقام بیان است، خواسته است این عمل انجام بشود، مطلوبش ایجاد طبیعت است. این مطلوب مولی که ایجاد طبیعت است آیا قید تخییر دارد یا ندارد؟ اطلاق می گوید قید تخییر منتفی است. مقتضای ظهور اطلاقی نفی قید تخییر است.

ص: ۱۴۲

سوال:

جواب: ایجاد که به شما دستور می دهد که انجام بدهید، شما منتظر می مانید؟ حالت منتظره ندارد. اگر منتظر بمانید و فرصت داشته باشید دلیل می خواهد. خود ایجاد طبیعت، اقتضای ذاتی اش که اقتضای ذاتی که شد، وضع می شود، اقتضای ذاتی ایجاد طبیعت این است که انجام بدهید. و اگر بخواهد بگوید که مهلت یا فرصت یا تخییر، دلیل می خواهد.

دو قسم اطلاق

سوال:

جواب: اطلاق دو قسم است: اطلاق به معنای شمول و گاهی اطلاق نفی قید می کند. اطلاقی که به معنای شمول است، باید لفظ قابلیت داشته باشد برای فراگیری، مولی در مقام بیان باشد، آن لفظ دیگر وسعت و توسع پیدا می کند و شمول می شود. و اطلاقی که به معنای نفی قید است، اسمش اطلاق است و در حقیقت قرینه عقلیه است. قرینه عقلیه یعنی مقدمات حکمت که گاهی از مقدمات حکمت به قرینه عقلیه تعبیر می کنیم. مقتضای اطلاق یعنی مقتضای مقدمات حکمت، که اطلاق را تقریبا مسامحتا به کار می بریم چون اطلاق برای شمول دیگر نیست. مقدمات حکمت این است که حکیم است و مقام بیان است و اگر قید لازم بود می آورد. مقام بیان باشد و حکیم باشد و مولی اگر قیدی بود می آورد و حالا که نیاورده، آن مقام بیان اقتضاء می کند که قید نیست. این مقتضای مقدمات حکمت است.

سوال:

جواب: ماییم و ایجاد طبیعت، ایجاد طبیعت مولی طلب کرده است. طلب کند، طلب مولی خود ایجاد طبیعت دیگر کل مطلب است، هیچ حالت منتظره ندارد. مولی که از شما چیزی طلب کند مقتضای طلبیت آن این است که انجام بدهید. فوریت چیزی نیست که قید اضافی، فوریت یعنی همان ایجاد طبیعت. و چرا تاخیر می کنیم؟ تاخیر آن معونه می خواهد. فوریت که با خود ایجاد طبیعت هماهنگ و درآمیخته است، چرا تاخیر کردی، این دلیل می خواهد.

سوال: این از لوازم عقلی امر است.

جواب: ایجاد طبیعت لازمه ذاتی این مطلوب و این مدلول، این است که انجام بدهید. عقب انداختن دلیل می خواهد. خود انجام دادن فوری معنای ایجاد است و تاخیر دال دیگر می خواهد.

دلیل دوم قاعده عبودیت و مولویت

دلیل دوم قاعده عبودیت و مولویت، در بحث وجوب گفتیم که دلالت صیغه بر وجوب از قاعده عبودیت و مولویت. امر است، عبد است و مولی است، این سه تا مورد در کنار هم قرار بدهیم، می شود قاعده عبودیت و مولویت. این قاعده اقتضاء می دارد وجوب را. همان طوری که وجوب را اقتضاء می دارد، وجوب هم الزام، و معطلی دیگر اجازه نمی دهد قاعده مولویت و عبودیت. لذا گفته می شود اگر مولی امر کند، آدم با اقارب و بستگان خداحافظ نکند، چون قاعده عبودیت و مولویت است. قاعده عبودیت و مولویت، آن التزام را می آورد که التزام در حد کامل فوریت است و معنای دیگر فوریت است.

دلیل سوم دلیل عقلایی است

دلیل سوم ما عبارت است از دلیل عقلایی، دلیل عقلایی که حالا نگویید که این عقلایی شد و وضعی نشد، این ادله دال بر اثبات مطلوب است. دلیل عقلایی است اما اثبات می کند که دلالت صیغه بر فوری وضعی است. همان طور که قاعده عبودیت و مولویت یک قاعده عقلی کلامی است، عقلایی نیست. دلیل عقلایی بر سبک و سیاق اصول، مذمت و توبیخ عقلاء که این اصطلاح را بلدید، اگر امری از مولی صادر بشود و عبد تاخیر کند، چرا تاخیر کردی و به چه دلیل؟ تاخیر سوال برانگیز است. این دلیل عقلایی که می گوییم مذمت و توبیخ که جزء ادله مشهور اصول است که دال بر مطلب ماست و کشف می کند از این که صیغه دلالت بر فوریت دارد و الا عقلاء مذمت و توبیخ نمی کردند.

دلیل چهارم قاعده دوران امر بین تعیین و تخییر است

دلیل چهارم قاعده تعیین و تخییر، دوران امر بین تعیین و تخییر. این دیگر از ابرز مصادیق قاعده تعیین و تخییر است. مثال تعیین و تخییر تقلید اعلم بود که تقلید اعلم واجب است یا تقلید اعلم و غیر اعلم جایز است، امر دائر می شود بین تعیین که متعینا اعلم واجب است یا مخیریم بین اعلم و غیر اعلم، قاعده می گوید که اصل تعیین است، چون قدر متیقن است و تقلید غیر اعلم شکلی در اعتبارش به وجود می آید و شک در حجیت که در اصول خواندیم شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است. شک در اعتبار مساوی با عدم اعتبار است. این جا دوران امر بین تعیین و تخییر است، فوریت که علی المبانی درست است، علی کلا القولین فوریت درست است و اما تخییر هم درست است یا درست نیست؟ شک می کنیم. فوری می شود قدر متیقن و تخییر می شود مورد شک، شک در اعتبار هم مساوی با عدم اعتبار و شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

دلیل پنجم کلام شیخ طوسی

دلیل پنجم: شیخ طوسی (۱) می فرماید: اگر تراخی ادعاء بشود، بحث از عام و خاص به میان می آید. باید عمومی باشد، ولی در درون امر عمومی نیست و چیزی ذکر نشده که این عموم ازمانی دارد. صیغه امر است و طلب ایجاد طبیعت، در صورتی که عموم ازمانی ندارد و چیزی اضافه نشده در کنار صیغه، خود صیغه امر می شود خصوص و همان زمان خودش را دارد. اختصاص به زمان خود یعنی اولین فرصت از ازمنه امکان.

۱- (۳) العده فی اصول الفقه، شیخ طوسی، صفحه ۲۷۳.

دلیل ششم کلام شیخ حائری

دلیل ششم: مرحوم حاج شیخ حائری (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: فوریت لازمه صیغه امر است و بحث کردیم که دلیل لفظی لازمش را ثابت می کند. حجج لفظیه مثبتات آن حجت است. لازمه امر عبارت است از فوریت بعد شرح می دهد که این امر تشریعی که طلب فعل است، در حقیقت سبب برای ایجاد است. رابطه امر با مامور به رابطه سبب و مسبب است و این سبب و مسبب شبیه علت و معلول است. علت و معلول چطوری قابل تفکیک نیست؟ علت آمد معلول می آید. و امر هم که سبب باشد، بیاید مسبب آن بلافاصله باید بیاید. لازمه امر انجام مامور به است فورا. نتیجه این شد دلالت صیغه امر بر فور و ادله هم در حد قابل توجه، صاحبنظران از شیخ طوسی تا شیخ حائری و مشهور اصول بر این است که آن دو تا آیه که گفتیم دلالت بر فوریت دارد. اما رفع اشکالات برای جلسه آینده.

انتفاع از اعیان نجسه ۹۲/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: انتفاع از اعیان نجسه

انتفاع از اعیان نجسه

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله ۳۱ احکام نجاسات مسئله ای را بیان فرمودند که دارای شقوق و شعباتی بود، بعضی از شقوق آن را بحث کردیم و باقی مانده آن را ان شاء الله امروز بحث کنیم. فرمودند: «الاحوط ترک الانتفاع بالاعیان النجسه خصوصا المیته بل و المتنجس اذا لم تقبل التطهیر الا ما جرت السیره علیه من الانتفاع بالعذرات و غیرها للتسمید و الاستصباح بالدهن المتنجس لکن الاقوی جواز الانتفاع بالجمیع حتی المیته مطلقا فی غیر ما یشترط فیه الطهاره، نعم لا یجوز بیعها للاستعمال المحرم»

۱- (۴) الصلاه، شیخ مرتضی حائری، صفحه ۵۷۳.

اصول و عمومات دال بر جواز انتفاع

مسئله انتفاع را بحث کردیم و گفتیم جواز انتفاع از اعیان نجسه و از متنجسات، مطابق اصل است، هر دو اصل، هم اصل عملی که اصل شرعی است و هم اصل طبیعی. و گفتم که در این رابطه عموماتی هم داریم، هم عمومات استفاده از نعمت های الهی و عمومات نفع و انتفاع. مطلب کامل شد. البته در انتفاع استثنائاتی داشتیم که بیان شد. در انتهاء سید فرمود: انتفاع از جمیع جایز است حتی میته.

به نظر صاحب عروه بیع میته و عذره از اعیان نجسه جایز نیست

و امـا بیع میته و بیع اعیـان نجسه و حتی بیع متنجسـات خالی از اشـکال نیست که سـید نظرشان این است و تقریبا مشـهور فقهاء نزدیـک به اجمـاع این است که بیع میته به طور مطلق جایز نیست و بیع عـذرات هم جایز نیست. «لا یجوز بیعها مطلقا کالمیته و العـذرات»، این متن عروه است و فتوای سـید. امـا تحقیق این است که اسـتثنائاتی هرچنـد نیامـده در بیع، اما یک مطلب دیگری داریم و آن عبارت است از حق اختصاص. میته الغاء مالکیت شده است و ملک نیست، اگر کسـی تصـرف کند، عنوان تصرف در مـال و ملک غیر محقق نمی شود. هرچنـد قسـمت از جهـال مـالکیت قائـل باشـد برای میته و خمر و این هـا ولی چون الغاء مالکیت شده است، لذا هیچ مسئولیتی در پی ندارد. و گفته شد که بیع آن غیر مجاز اعلام شده است طبق نصوصـی که دیروز خواندیم.

ص: ۱۴۷

تحقیق مطلب: حق اختصاص منافاتی ندارد که بیع آن صحیح نباشد

ولیکن تحقیق این است که غیر مالکیت نسبت به میته، یک عنوان دیگری وجود دارد تحت این عبارت: حق اختصاص. مصدر و منشأ حق اختصاص مالکیت قبلی است. اگر کسی گوسفندی را قبلا مالک باشد، بعد آن گوسفند بمیرد، میته بشود، مالک آن گوسفند دیگر مالک نیست چون الغای مالکیت و مالیت شده از سوی شرع، اما حق اختصاص دارد. حق که از سوی عقلاء که تعیین شد، وظیفه برای ذی حق تعیین نمی شود که شما چطوری تصرف کنید و چطوری تصرف نکنید، می گوید این حق من است و اجازه نمی دهم کسی بردارد. این حق اختصاص را اگر کسانی برای استفاده های تسمید کود مزارع، و یا استفاده های علمی دیگر بخواهد بکند، بیاید این میته را بگیرد از مالک قبلی اش که خرید و فروش نمی شود اما چون حق اختصاص دارد، مصالحه ممکن است. حق قابل خرید و فروش نیست اما قابل مصالحه است. بنابراین این تتمه هم باید در این مسئله اضافه بشود.

استثنائات مربوط به استفاده از اشیاء نجس و متنجس

مسئله بعدی یک سوالی است که فرموده بودند و چون محل ابتلاست، شرح بدهم. استثنائاتی که درباره انتفاع از اشیای نجس و متنجس آمده است، از جمله حیوانات اهلیه است، کلب حائط، کلب دار، کلب قطیع، غنم و کلب صید. البته این ها طبق نصوص استثناء شده است. مصلحت و ملاکش را گفته می شود که نیاز و احتیاج و سیره بوده است. سیره عقلاء بر استفاده بوده است، نصوص هم آمده این مطالب را تایید کرده.

ص: ۱۴۸

فرق امر ارشادی و امضایی

گفته بودیم اگر یک امری عقلا ثابت باشد، از سوی شرع درباره آن امر دستوری برسد، می گویم آن امر، امر ارشادی است. اما اگر یک مطلب طبق سیره عقلاء ثابت شده باشد، امر شرعی که بیاید، این جا دیگر خبر از ارشاد نیست بلکه امضای صریح شرع است.

فروش موش و گربه

مسئله را که درباره آن سوال فرمودند که گربه و موش، هم بیع آن درست است و هم انتفاع درست است براساس سیره و نصوص. نصوصی که در این رابطه آمده است، و سیره هم که جاری است که دیده ایم. در کتاب وسائل جلد ۱۷ باب ۴۴ حدیث ۱ و ۲ و ۵ و ۸. این احادیث که از لحاظ سند بعضی هایش صحیح هم هست، در مجموع بیع هره را جایز اعلام می کند. و در کتاب وسائل باب ۳۳ از ابواب نجاسات انتفاع از فأره را مجاز اعلام می کند منتها در نصوص بیع فأره نیامده، بیع موش در نصوص نیامده.

روایات دال بر نجاست و طهارت موش و گربه

اولا از لحاظ فقهی گربه بدنش و موی بدنش و رطوبت دهان و پای خیس اگر به فرش بگذارد، همان گربه و هم موش پاک و طاهر است. موش را دیروز گفتم که فتوای مشهور این است که داخل غذا اگر برنجی که پخته اید، موش یک حرکتی کرد و نقش پاهایش روی قابلمه پر از برنج پخته شده به جای ماند، برنج را صرف کنید و نجس نمی شود. منتها با یک اشاره کوتاهی گفتیم موش محل اختلاف است، مشهور این است که موش حی نجس نیست، ولی خلاف مشهور این است که نجس است. نصوص متعارض است و ما گفتیم در این تعارض نصوص، یک نکته ای داریم که باید مورد دقت قرار بدهیم و آن این است که قدمای اصحاب از شیخ صدوق، شیخ طوسی و سید مرتضی قدس الله انفسهم الزاکیات، قائل به نجاست هستند. و روایت هم در صحیحه علی بن جعفر آمده است «اغسل ما تراه من الرطوبه» (۱) ، اگر موش با پای خیس روی لباس پا گذاشت «اغسل ما تراه»، دلالت بر نجاست دارد. نصوص دیگر که هست، آن ها تعبیرش این است که «لا بأس به» یا «یدهن» در جایی که موش زنده درآمده، البته تعبیر «یدهن» که قابل توجیه است که انتفاع جایز است اما دلیل بر طهارت ندارد. آن نصوصی که دلالت بر نجاست دارند، با این نصوصی که دلالت بر عدم نجاست دارند، از نظر عمل بالا و پایین است. آن نصوص دال بر نجاست مورد عمل قدماست، و نصوص دال بر عدم نجاست مورد عمل متاخرین است،

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، ابواب نجاسات، باب ۳۳، حدیث ۲.

نظر صاحب جواهر بر طهارت موش و گربه بعد از ابن ادریس حلی

از حلی به بعـد که منظور از حلی فقیه حلی ابن ادریس است که صـاحب جواهر (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از زمان حلی به بعد مورد اتفاق است که موش زنده بدنش نجس نیست. اما از شیخ صدوق و سید و شیخ طوسی هم در نهایه و هم در مبسـوط می گویـد نجس است. مـا گفـتیم رطوبت که رطوبت عارضـی باشـد و بـا آب پـای آن مرطوب شـده باشـد نه منظور رطوبت بول و خرء که به اتفـاق کلمه غیر ماکول اللحم بول و خرء اش نجس است مگر طیور که در آن بحث نیست. ما گفتیم که اگر مـا فتوای بر خلاـف مشـهور بـدهیم، اگر مطـابق احتیـاط باشـد، اشـکالی نـدارد. این جا سـبک ما این است، این مطابق احتیاط است و موافق با مشهور است و سند هم داریم. و گفتیم که در تحقیقات فقهی مان این نتیجه به دست آمده که نجاست در واقع قذارت عرفی است. موش خیس داخل خوراک برود و بغلطد بعد بیاید بیرون، طبع بشـر مسلمان طبیعی قطعا تنفر دارد. این قـذارت طبعی است. نجاست واقعی همان قـذارت واقعی است. بنابراین قذارت آن معلوم است مضافا بر این اگر ما که قائل به تنجز علم اجمـالی هستیم، اجمـالی به آلوده بـدنش بـا سایر نجاسات هم داریم حـداقل بول و خرء خودش، بنابراین ما بر این شـدیم که فأره، موش زنده اش هم قابل اجتناب است علی الاحوط وجوبا که مخالفت با مشـهور نشود. در نتیجه مسـئله ای بود که سوال شـده بود. گربه را هم گفتیم شـرعا پـاک اعلاـم شـده ولی موی بـدنش برای نمـاز مـانع است. ملاـزمه بین نجاست و مـانعیت نیست. مثلا طلا مانع صحت صـلاه است اما نجس نیست، ملازمه ای نیست بین نجاست و مانعیت از صـلاه. مانع اعلام شـده و تعبـد محض است. امـا این جـا بحث هـایی است که ان شـاء الله فرصتی توفیق بشود بعـدا بحث کنیم. فعلا بـدن گربه و رطوبـات دهـانش و دست خیس به گربه بخـورد یـا پـایش احیانـا از رطوبت هـای آب خیس شـده باشـد روی فرش و این هـا، تنجیس نمی کنـد علی المشـهور بلکه اجمـاع متاخرین. اما بیع آن تصـریح شـده، بیع گربه تصـریح شـده و در نص آمـده و بیع موش هم که اخیرا رائـج است که برای انتفاع خریـد و فروش ممکن است بشود، موش برای آزمایشـگاه که خیلی نقش دارد و موجود مفیدی است. خرید و فروش آن برای معیار صحت بیع را شیخ گفت «منفعه محلله مقصوده»، این سه تا را دارد، منفعت است، محلله است مقصوده است.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۵، صفحه ۳۷۰ .

سوال: مذاق دین بر سهل و سمحه است و ما اگر موش را نجس اعلام کنیم، سخت گیری می شود جواب: شریعت سمحه و سهله، اگر آن گونه باشد آدم با قطرات بول خودش بیشتر سر و کار دارد و این سمحه و سهله باید این قطرات را باید بگوید که قطره بسیار خفیفی است، ما تابع شرع هستیم. قطعا سمحه و سهله است. هیچ گاهی با اجتناب از موش، شما به عسر و حرج واقع نمی گیرید. بنابراین موش اشکالی در زندگی آدم ایجاد نمی کند. مضافا بر این که شما و همه عزیزان در عمل خودتان اجتناب می کنید و جایی برای بحث دیگر نیست، نه عسری است و نه حرج، مشکلی ندارد.

ملاک خواسته فطری و جواز شرع

سوال:

جواب: ما طلا را که نجس نگفتیم که اشمئزاز می گویید ندارد، طلا را گفتیم مانع است و نجس نیست، ربط به اشمئزاز و قذارت ندارد. اما اشمئزاز و قذارت اگر بود، معیار نجاست است. و جایی که نبود، شرع اعتبار کرده، جداست. هر جا قذارت عقلایی عرفی بود، نجاست عرفی است. شرع هم معمولا جایی نمی توانید پیدا کنید که تایید نکرده باشد ولی احیانا جاهایی را شرع اعلام نجاست می کند و حال آن که اشمئزاز ندارد. پس شرع تابع رأی عرف نیست، منتها قذارت یک واقعیتی است و عرف که تشخیص داد قذارت را، یک قانون کلی: هر چیزی که مطلوب فطری و مطلوب غریزی باشد در حد اعتدال بدون از افراط و تفریط، این مطلوب شرع هم هست. هر چیزی که خواسته غریزی آدم و خواسته فطری آدم باشد، در حد اعتدال مطلوب شرع هم هست. قانون که تحدید می کند از افراط و تفریط حفظ کند و از افساد و فساد حفظ کند و هر چیزی که خلاف فطرت و غریزه انسان است، خلاف شرع است. اشمئزاز و قذارت طبع نجاست است. اما قذارت عرفی شئ ای که قذارت ذاتی دارد، عرفا قذارتش ثابت است، شرع هم آن را نجس اعلام می کند. در تحقیقات فقهی چیزی نیست که قذارت قطعی عرفی داشته باشد و شرع آن را نجس اعلام نکرده باشد. درباره موش اگر قبول نکردید، اشکال ندارد. فتوای فعلی همه مراجع بر طهارت است، ما تحقیقات خودمان را گفتیم. گفتیم که ما سبک ما این است که اگر فتوای این بنده مخالف مشهور باشد ولی مطابق احتیاط باشد، اشکال ندارد. بنابراین بیع گربه و بیع موش و بیع کلب در صورتی که کلب حائط و کلب دار و کلب صیود باشد نه کلب عقور، جایز است از سوی شرع، پس این ها جزء استثنائاتی است که آمده است و جائز است.

سوال:

جواب: این که می گویید احتیاط گاهی خلاف احتیاط می شود، این درست ا ست. قذارت طبع از فطرت و روح آدم سرچشمه می گیرد. اگر افرادی باشند که پایبند به هیچ چیزی نیست، برای آن ها نه قذارتی مطرح است، یا دوران جهالت است که هنوز انسان نشده، دیگر از انسانیت آمده بیرون که دیگر به هیچ چیزی گیر نمی دهد، به آن ها کار ندارد. اما اگر فطرت درست باشد و انسانی، این تقلیدی نیست. فطرت یک خواسته و یک حکم درونی برخواسته از روح آدم است. شما به طهارت روح خودتان مراجعه کنید، روح خودتان بدون هیچ تعلیم و تعلمی یک موش خیس شده که داخل سفره نان شما گردش کند و نان را خیس کند، آیا می توانید از آن نان میل کنید، طبع شما قبول می کند؟ کلا، کلا. منتها من گفتم احتیاط می کنیم اما احتیاط ما احتیاطی نیست که منشأ نداشته باشد که هم نص معتبر صحیحه علی بن جعفر و هم مطابق رأی مشهور فقهاء.در مجموع سید می فرماید: «لا یجوز بیعه مطلقا کالمیته و العذرات»، بعضی از این اعیان نجسه، بیع آن مطلقا جایز نیست مثل میته و عذرات، مطلقا جایز نیست.

نظر آقای خویی در بیع اعیان نجسه (جواز مطلق)

سیدنا الاستاد می فرماید: بیع اعیان نجسه و متنجسات به طور مطلق جایز است «الا ما خرج بالدلیل».

ادله مرحوم آقای خویی: اصل و عمومات و سیره و قاعده حل

ص: ۱۵۲

چرا جائز است؟ ۱. اصل، ۲. عمومات بیع،۳، قاعده حلیت، ۴. سیره، همه این ادله تحت عنوان قواعد اولیه دال بر این است که بیع تمامی اعیان نجسه و متنجسات جایز است الا ما خرج بالدلیل.

ادله کسانی که بیع این اعیان را جایز نمی دانند

اما ادله ای که اقامه شده است که می فرمایند اعیان نجسه بیع اش جایز نیست، این ادله قابل التزام نیستند.

اجماع، شهرت، حدیث تحف العقول

و خلاصه ای از آن ادله از این قرار است: ۱. اجماع منقول، ۲. شهرت، ۳. حدیث تحف العقول، اما اجماع که اجماع اگر محصل هم باشد، خالی از اشکال نیست صغرویا و کبرویا، در تحقق آن بحث است و اگر محقق هم باشد، مدرکی است. و اما شهرت که یک موید است و اگر دلیلی داشتیم، شهرت در جهت استحکام مسئله کمک می کرد ولی شهرت که مطلب را به تنهایی ثابت نمی کند.

تایید کتاب روضات الجنات

اما حدیث تحف العقول اولین اشکال این است که حدیث تحف العقول سندش و اعتبارش زیر سوال است. ما گفتیم که کتاب تحف العقول از لحاظ اعتبار در حد بالایی از اعتبار است. چرا؟ محدث خوانساری (۱) می گوید: کتاب تحف العقول «معتمد علیه عند الاصحاب» است و علامه طهرانی مرحوم آقا بزرگ (۲) ، می فرماید: شیخ صاحب تحف العقول حرانی از مشایخ شیخ مفید است. و محدثین اخیر همه از تحف العقول حدیث نقل می کنند و اعتماد عملی می کنند. این ها اگر یکی بود، اما اگر یک عده بشوند و حدیث را از یک کتاب نقل کنند، باعث اعتماد می شود، سهمی از اعتماد را دارد، از این جمع می توانیم مرحوم فیض در وافی، مرحوم شیخ حر عاملی در وسائل، علامه مجلسی در بحار و محدث نوری در مستدرک از این کتاب تحف العقول روایت نقل می کند و این روایت از اعتبار برخوردار است.

۱- (۳) روضات الجنان، محدث خوانساری، صفحه ۱۷۷.

۲- (۴) الذریعه، آقا بزرگ تهرانی، جلد ۳، صفحه ۴۰۰. .

اشکال که مرحوم ابن شعبه حرانی از محدثین نیست

سوال: شیخ حرانی از محدثین نیست.

جواب: این دیگر خیلی از حرف های عجیبی است. کسی که صاحب تحف العقول باشد که مدونه روایی است، محدث نیست؟ کتابه اقوی شاهد که او از محدثین است، کتاب تحف العقول برای محدث بودن او کافی است و او در مقدمه کتاب را تایید می کند. از لحاظ سند اشکالی ندارد.

وجود حدیث تحف العقول در جوامع معتبر روایی

سوال: این حدیث تحف العقول که مستند است، در جوامع معتبر روایی نیامده.

جواب: مضمون این حدیث در بیان های قطعه قطعه ای در ضمن روایات متعددی در جوامع معتبره هم آمده که آن هم تایید دیگر. بنابراین صحت مضمون در حد بسیار بالاست، اشکالی که وجود دارد همان دلالتش قابل تخصیص است و ما مواردی را داریم که استثناء شده است که امروز هم اشاره شد.

وجود نص بر جواز و عدم جواز بیع عذره

اما سید الاستاد این ادله را که ذکر می کند و این استدلال را که بیان می کند، بعد می فرماید درباره بیع میته و کلب و خنزیر و عذرات نصوصی داریم که این نصوص اعلام می کند که بیع میته و کلب و خنزیر جایز نیست، اما بیع عذرات نصوصی است که جایز است. و سید طباطبایی که عذرات را با میته عطف کرده، گویا مناسب نباشد. میته نصی داریم که هرگونه تقلب درباره میته جایز نیست. شرح این مسئله برای جلسه آینده.

تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۰۸/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفسیر آیه ۱۲۴ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

در آستانه عید سعید غدیر قرار گرفته ایم، این روز با عظمت را برای همه شما تبریک عرض می کنم و از طرف خودم و شما جمع به محضر مولایمان ارباب عالم هستی سلطان الکونین بقیه الله الاعظم و همچنین کریمه آل البیت تبریک و تهنیت می گوییم.

تفسیر آیه لا ینال عهدی الظالمین

طبق مسلکی که داشتیم، روزهای چهارشنبه تفسیر بحث می کنیم. امروز از باب حسن اتفاق آیه ای که بحث می کنیم، مستقیما مربوط به امامت است و آیه «لا ینال عهدی الظالمین» است. قرآن کریم آیه ۱۲۴ سوره بقره «و اذ ابتلی ابراهیم ربه بکلمات فاتمهن قال انی جاعلک للناس اماما قال و من ذریتی قال لا ینال عهدی الظالمین» خدای متعال آن گاه که حضرت ابراهیم را به کلماتی امتحان کرد و حضرت ابراهیم از آن امتحانات هم به طور کامل و تمام عیار بیرون آمد و درست امتحان داد، خدای متعال پس از آن امتحان فرمود: «انی جاعلک للناس اماما»، تو را برای مردم امام قرار دادم. حضرت ابراهیم گویا خواست از لطف خدا بیشتر بهره بگیرد، عرض کرد «قال و من ذریتی»، امامت را از ذریه من هم قرار بده، «قال لا ینال عهدی الظالمین»، عهد برای ظالمین نمی رسد. یعنی ذریه تو به عنوان کلی بعضی هایشان قطعا ظالم خواهد بود و برای آن ظالم ها به طور کل بگوییم که آن چه از ذریه تو باشد و در رأس برنامه باشد، همچین چیزی از سوی خدا داده نمی شود. این ترجمه بود

ص: ۱۵۵

نکات این آیه

اما نکاتی که توجه را جلب می کند، اولا امتحان حضرت ابراهیم است که شرحش را دادیم، کلمات است که منظور از کلمات چه باشد، گفته شد. حضرت ابراهیم آن کلمات را خوب توانست شرح بدهد و کامل کند و از پس از آن امتحان بیرون بیاید که گفتیم. و بعد از که از امتحان پیروز درآمد، خدای متعال می خواهد به لطف و کرم خودش عنایت ویژه کند. این عنایت ویژه برای پیامبر اولوالعزم مثل حضرت ابراهیم چه بود؟ «انی جاعلک للناس اماما»، مضافا بر نبوت، مضافا بر اولوالعزم بودن و مضافا بر آن مقام خلت و خلیل الله، ولی پس از امتحان یک چیز اضافه داده شد که آن باید وصفی باشد برتر. «انی جاعلک للناس اماما»، تو را برای مردم امام قرار دادم.

منظور از امامت در آیه

دقت کنید منظور از امام به طور طبیعی امامت جمعه و امامت جماعت که نیست، مناسبت حکم و موضوع، پس از امتحان حضرت خلیل، امامت جمعه بدهد یا امامت جماعت بدهد؟ این که نیست. پس امامت چیست؟ حالا ان شاء الله معنای امامت را

از بیـان امـام رضا سـلام الله علیه می خوانیم همین امروز، حالا اجمال آن: امامت دو تا معنای معروف دارد: یک معنایش همین امـامت در نمـاز است، یـک امـامت به عنوان ولا-یت امری است. یعنی ولی امر مردم، امـامتی دارد که می شود نظام ملت، نظام امت.

روایتی از امام رضا علیه السلام درباره معنای امامت

ص: ۱۵۶

همین جا از آقا امام رضا سلام الله تعالی علیه این مطلب را برای شما بگویم که امامت را معنا می کند: می فرماید: «ان الامامه خلافه الله و خلافه الرسول و مقام امیرالمومنین و میراث الحسن و الحسین»، بعد به این هم اکتفاء نمی کند امام، کاملش می کند، می فرماید: مضافا بر این که امامت خلیفه اللهی است و خلیفه رسول الله است. چرا گفته مقام امیرالمومنین و خلیفه الله آیا کافی نبود؟ خواسته امام بفرماید که جایگاه اختصاصی برای امیرالمومنین و برای کس دیگر ساخته نشده. و بعد می فرماید: «ان الامامه زمام الدین و نماء المسلمین و صلاح الدنیا و عز المومنین»، در شرح این حدیث یک کسی نوشته است که واقعا کلام الامام امام الکلام است و این جا نشان می دهد. امامت زمام دین است یعنی جلودار دین است و نظام مسلمین است یعنی اگر امامت بود، مسلمین همه با هم یک نظام مستحکم استوار درستی دارد و الا بهم ریخته است. «و صلاح الدنیا و عز المومنین»، صلاح دنیای آدم امامت است که اگر امامت بود، یک دنیا، یک زندگی خوب و صالح و آمیخته به صلح و صفاست. «و عز المومنین» و امامت عزت برای مومنین است. بدانید و بدانیم و خدا را شکر کنیم که ما عزتی داریم که ولایت امیرالمومنین است، «نوالی ولیهم و نعادی عدوهم». باز هم امام کامل می کند: «ان الامامه اس الاسلام النامی و فرعها السامی»، امامت را باید امام معنا کند. امامت هم بنیاد است و هم شاخه است. آن بنیاد اسلامی که نمو می کند و قابل رشد است و ارتقاء دارد و تحول و تطور و تکامل دارد، آن اساسش امامت است و با امامت رشد می کند. و فرع سامی، و شاخه بلند، سمو یعنی علو. آن شاخه بلندی که میوه می دهد، آن شاخه ای بلندی که سایه می دهد، آن شاخه بلندی که صفا می دهد، آن شاخه بلندی که منظر زیبا می دهد، امامت است. «بالامام تمام الصلاه و الزکاه و الصیام و الحج و الجهاد و توفیر الفئ و الصدقات» تا می رسد احکام، امور و اجرای حدود و تمام تربیت و موعظه حسنه همه از امامت برگرفته شده است. بعد تعبیر دیگری هم امام دارد، می فرماید: «الامام کالشمس الطالعه المجلله بنورها للعالم» امامت یک خورشید درخشنده که تمام جهان را نورانیت می دهد، آن که شنیده اید «یملأ الارض قسطا و عدلا» ان شاء الله در موقع خودش خواهد آمد. این تنگ و تاریکی که در دنیا می بینیم، جاهل به امامت هستند. «و هی فی الافق بحیث لا تناله الایدی و الابصار»، یک نوری است نور بلندی است که کسی به آن نور بلند احاطه و اشراف ندارد. آن محیط بر انسان ها است. مسیطر بر بشریت است. «الامام البدر المنیر و السراج الزاهر و النور الساطع و النجم الهادی» بعد امام که می فرماید که بدر و ماه منیر و چراغ فروزان و نور متلألو است و ستاره هدایت کننده در تاریکی های شب است، می فرماید:« الامام سحاب الماطر و الغیب الهاطل و الشمس المضیئه و السماء الظلیله و الارض البسیطه و العین الغزیره و الروضه»، امام آن ابر باران دهنده است و آن باران زیادی است که زمین و گیاهان را می رویانند و باز خورشید پر از نور، امام آسمانی است که پوشش می دهد و زمینی است که زمینه را برای زندگی هموار می کند. چشمه جوشان و حوض با عظمت تا که بفرماید:« الامام الانیس الرفیق و الوالد الشفیق و الاخ الشقیق و الام البر بالولد الصغیر و مفزع العباد فی الداهیه النآد» خلاصه اش این شد که امام بهترین یاور، پدر مهربان، برادر دلسوز، مادر مهربان برای فرزند کوچکش، پناهگاه مستمندان تا که می فرماید: «الامام امین الله فی خلقه و حجته علی عباده و خلیفته فی بلاده الامام المطهر من الذنوب و المبرا من العیوب»، امام معصوم است، بعد می فرماید «الامام واحد دهره لا یدانیه احد و لا یعادله عالم» (۱) ، این اوصافی بود که درباره امام و امامت آمده بود از بیان آقا امام رضا سلام الله تعالی علیه معنای امامت را فهمیدیم. این امامت را خدای متعال داده، امامت به این عظمت را که تحلیلی دیدیم باید ولایت امری باشد اما تقریری و نصی دیدیم که مقام امامت تا کجا بود. به عنوان یک عنایت ویژه برای حضرت ابراهیم خلیل داده شد.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، کتاب حجت، باب نادر جامع فی فضل الامام.

آیا امامت از نبوت بالاتر است؟

گفته می شود که امامت در دید ابتدایی بالاتر از نبوت باشد، مثلا یک کسی که امام هست و نبی نیست و یک کسی که نبی هست و امام نیست باید برتر باشد، در حالی که این گونه نیست. این یک تلقی ابتدایی است. اصل معنا این است که امامت یک وصفی است برای نبی که اگر نبی امامت داشت، افضل از انبیایی که امامت ندارد. این برتری امامت بر امامتی است که اضافه به نبوت بشود. آن می شود افضل نسبت به انبیایی که امامت ندارد. حضرت خلیل سلام الله تعالی علیه عرض کرد: «و من ذریتی»، خدای متعال فرمود «لا ینال عهدی الظالمین»، عهد من یعنی امامت که عهد خداست که در حدیث هم خواندیم.

روایت اصول کافی که امامت عهد خداست

اصول کافی در روایت دیگر می فرماید: «ان الامامه عهد من الله» (۱) ، که حدیث سندش کاملا صحیح است محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن حسین بن سعید اهوازی که این ها از ثقات و اجلاء است عن ابن ابی عمیر عن حماد عن عمرو بن اشعث که اعتبار دارد. از امام صادق شنیدم که درباره امامت فرمود که به اراده مردم است؟ فرمود: «لا و الله!» امامت به اراده مردم نیست «و لکن عهد من الله»، امامت عهدی است از سوی خدا که توسط پیامبر در روز غدیر اعلام بشود. به اختیار مردم نیست که برود انتخاب کند. لذا باز هم امام رضا سلام الله تعالی علیه درباره آیه «ان اولی الناس بابراهیم للذین اتبعوه و هذا النبی و الذین آمنوا و الله ولی المومنین»، می فرماید: «فکان له خاصه، فقلدها علیا بامر الله تعالی علی رسم ما فرض الله فصار فی ذریته الاصفیاء الذین آتیناهم العلم و الایمان»، تا این جا که من این قسمتش را دنبال می کنیم «فمن این یختار هولاء الجهال؟» از کجا می توانند جهال امامت را تعیین کنند. «ان الامامه منزله الانبیاء و ارث الاوصیاء»، به دست جهال نیست. خدای متعال فرمود: «لا ینال عهدی الظالمین»، عهد امامت بود، عهد من برای ظالم ها نمی رسد.

ص: ۱۵۸

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، کتاب حجت، باب ان الامامه عهد من الله، حدیث ۲.

مصداق اول ظالم مشرکین هستند

ظالم ها چه کسانی هستند؟ اولین ظالم مشرک است. «ان الشرک لظلم عظیم» (۱) ، بنابراین ظالمی که مشرک باشد، شرک به خدا داشته باشد که آن ظلم عظیم است قطعا طبق نص این آیه اهلیت امامت دینی را ندارد و نمی تواند امامت دینی داشته باشد. سیوطی (۲) در تفسیر در المنثور روایت از مجاهد معنای «لا ینال عهدی الظالمین، لا اجعل اماما ظالما» یعنی من امام ظالم دیگر نصب و قرار نمی دهم، معنا می کند سیوطی.

روایت تفسیر عیاشی در این که امام ظالم وجود ندارد

بعد مرحوم عیاشی در تفسیر عیاشی می فرماید: روایت از حریز از امام امام باقر علیه السلام «فی قوله لا ینال عهدی الظالمین، أی لا یکون اماما ظالما». امام ظالم قطعا وجود ندارد. در شرح حدیث «و لا ینال عهدی الظالمین»، روایتی را مرحوم عیاشی نقل می کند از صفوان جمال می گوید این حدیث را در مکه بودیم که صحبت بود، در آن جا گفته شد به این نتیجه رسیدیم و مطلب این شد که «قال من ذریتی، قال یا رب و یکون من ذریتی ظالم، قال نعم». اسم برد چند نفر را که این ها هستند که ظالم هستند و امامت به آن ها نمی رسد. «و من اتبعها» (۳) و کسانی که آن ها را اتباع می کنند.

۱- لقمان/سوره۳۱، آیه۱۳.

۲- الدر المنثور، سیوطی، جلد ۱، صفحه ۲۶۲.

۳- تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۵۸.

کسی که از این امامت فاصله بگیرد سفیه است

بعد در ادامه همین آیه می فرماید کسی که از این امامت، از این مقام با عظمت، از این چهره مولی کسی که «یرغب عنه» یعنی فاصله از آن بگیرد، کسی از این امامت فاصله بگیرد «الا من سفه نفسه»، مگر کسی که عقل درست ندارد. عقل درست باشد آدم غیر از مولی کسی هست که بعد از پیامبر آدم امامتش را قبول کند؟ قرآن می گوید قبول نکردن ولایت سفاهت است. برای این که عقل سلیم در دید ابتدایی کسی که به قول خود آن ها به بت سجده نکرده کرم الله وجهه، کسی که تمام غزوات به دست مبارک او بوده، کسی که علمش تا حالا در دنیا اول است، کسی که تقوایش الگوست تا حالا، کسی که نص غدیر درباره اش است، کسی که قبول نکند «من سفه نفسه»، این عقل ندارد. یک دسته اش عقل ندارد که اتباع است و یک قسمتش هم کفر است که سران است و موسسین بهم زدن ولایت مولی در این آیه کافر خوانده شده است و کسانی که با یک تبلیغات بسیار نادرستی از ولایت کنار کشیده اند، آن ها سفیه خوانده شده و واقعا هم همین طور است. در آیه قرآن گفت «و من یرغب عن مله ابراهیم» که ملت در روایت گفته شده است فالمله در این جا امامت است. «الا من سفه نفسه». و بعد در ادامه این همین آیه آن کسانی که کنار می روند در اثر تبلیغات سفهاء هستند و عقل ندارند و کسانی که عمدا موسسین مخالفت با ولایت هستند، «و من کفر فامتعه قلیلا»، دنیایش را یک زندگی برای شان می دهیم مثل این که شما مثال بزنید ریاست دنیا که چیز کمی است، یک ریاست چند روزه و یک حکومت چند روزه مثلا، این ها متاع قلیلی است، «فامتعه قلیلا ثم اضطره الی عذاب النار و بئس المصیر»، در آخر به ناچار می کشانم آن ها را به عذاب دردناک و راه بسیار بد و خطرناک. این تفسیری بود که مرحوم عیاشی نقل کرده درباره «لا ینال عهدی الظالمین».

ص: ۱۶۰

بیان فخر رازی در تفسیر کبیر

بعد از که این مطلب از لحاظ روایات بیان شد، بیاییم که یک بحث تحقیقی آن را ادامه بدهیم

سه دلیل فخر رازی از طرف شعیه می گوید که امامت به ظالم نمی رسد

فخر رازی در تفسیر کبیر می گوید: «الروافض احتجوا بهذه الایه علی القدح فی امامه ابی بکر و عمر بثلاثه اوجه: الاول» می گوید رافضی ها از این آیه استفاده کرد ه اند که ابوبکر و عمر نمی تواند خلیفه باشد به سه وجه، «الاول ان ابابکر و عمر کانا کافرین فقد حال کفرهما ظالمین فوجب ان یصدق علیهما فی تلك الحاله انهما لا ینالان عهد الامامه البته»، این بیان خود فخر رازی است البته از طرف روافض می گوید. «و اذا صدق علیهما فی ذلك الوقت انهما لا ینالان عهد الامامه البته و لا فی شئ من الاوقات»، نه در آن وقت و نه در هیچ وقت دیگر، «ثبت انهما لا یصلحان للامامه»، خلافت شان را کسی انکار نمی کند منتها خلافت سلطنت است. ما قائل به سلطنت هستیم و خلافت معنایش هم در لغت «الخلیفه: السلطان الاعظم، و الخلیفه: السلطنه». امامت به آن ها نمی رسد، مانع دارد که ظلم است. ظلم هم کفر است. تاریخ هم بلدید که کفر طولانی است چهل ساله است، تقریبا چهل سال مشرک بودند، چهل سال کافر بودند «حتی بلغ اشده اربعین سنه»، از لحاظ تربیتی می گویند کسی که تا چهل سال رسید، قابل اصلاح دیگر نیست. این دلیل اول که فخر رازی بیان کرد. دلیل دوم «الثانی ان من کان مظلما فی الباطن کان من الظالمین فاذن ما لم یعرف ان ابابکر و عمر ما کانا من الظالمین المذنبین ظاهرا و باطنا وجب ان لا یحکم بامامتهما». می گوید: شعیه می گوید که امامت ظاهر و باطن اش پاک باشد ولی برای آن ها ظاهر و باطنش در حال شرک و کفر دیگر پاکی آن ثابت نیست و قابلیت برای امامت وجود ندارد. دلیل سوم مشرک است و کل مشرك هم ظالم است و الان شما به آن ها می توانید بگویید «کانا ظالمین»، صدق هم می کند مشتق حقیقت در ما انقضی عنه المبدأ یا حداقل استعمالش صحیح است یا به معنای مجازی یا به معنای حقیقی.

ص: ۱۶۱

استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ صحیح است یا به نحو مجازی یا حقیقی

این جا یک نکته است که شما نگویید اختلاف نظر وجود دارد در این که مشتق حقیقت است در ما انقضی عنه المبدأ یا نیست و اختصاص دارد به من تلبس بالحال، این اشکال این جا وارد نیست. چون شما می گویید استعمالش صحیح است حالا به نحو حقیقت یا به نحو مجاز. استعمال که صحیح بود، عنوان صدق می کند، ظالم «لا ینال عهدی الظالمین». صدق عنوان حال به نحو مجازی یا حقیقی در حالی که تحقیق در اصول هم این شد که مشتق حقیقت در ما انقضی عنه المبدأ است. بعد ایشان چون آدم فاضلی است و بحث را دقیق بیان می کند، در آخر می رسد به جواب ها و می گوید کل این استدلال ها وارد نیست برای این که مشتق حقیقت در ما انقضی عنه المبدأ نیست. الان کسی که قسم خورده باشد که به مسلمانی سلام کند ولی فرد مسلمانی است که قبلا کافر بوده و الان مسلمان است، حالا به این مسلمانی که فعلا مسلمان است اگر سلام بکند، آیا این درست نیست؟ قطعا درست است. پس معلوم است که مسلمان است و کافر نیست، کفر قبلی اثر ندارد و مسلمان بودن فعلی ملاک است. اولا ما گفته بودیم که مثال دلیل نیست، و ثانیا مغالطه است و ثالثا مسلمان بودن خودش موضوعا از نظر دینی، اسلام حال فعلی اسلام شرط است برای احکام اسلام نه برای خلافت و امامت. احکام اسلام مثلا نجس نیست.

مصداق کامل و مورد اتفاق و اجماع و مسلم برای امامت امیرالمومنین است

پس بنابراین براساس رأی خود فخر رازی و سیوطی و محققین خود ما و بیان اصول کافی، راهی برای تطبیق امامت وجود ندارد مگر یک مصداق که امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه است که فقط مصداق کامل و مورد اتفاق و اجماع و مسلم و بدون هیچ شبهه. حداقل مصادیق دیگر که شک داشته باشیم می شود شبهه مصداقیه. کوچک ترین شبهه در مسائل اعتقادی خطر دارد و در مسائل اعتقادی برای شبهه و شک راهی نیست. تنها امیرالمومنین به تسالم و ضرورت معصوم و پاک و اهلیت و قابلیت و جامعیت بنابر مسلک شیعه و سنی، این آیه که امامت که عهد خداست. روز عید غدیر تطبیق می شود به حضرت علی بن ابی طالب امیرالمومنین علیه افضل الصلاه و السلام. یک نکته یادمان نرود، در روایت خواندیم که ولایت عز المومنین است، یک طلبه تجربه ماست، یک طلبه موفق طلبه ای است که ولایتش قوی تر باشد. هرچه ولایت تان قوی تر باشد، توفیق تان بیشتر است و معنای قدرت و قوت ولایت را از کجا بفهمیم، یعنی راه تقویت ولایت فقط کریم هستند، فقط چند قدم بروید و یادشان بکنید، و واجبات و محرمات را رعایت کنید، یک مرتبه می بینید دل از دست رفت، فقط می گوید آقا امیرالمومنین، فقط می گوید آقا امام زمان. ولی، ولی دل هاست. ولی، ولی روح آدم است. ولی، ولی نفس آدم است. یکی از تجلیات ولایت تکوینی هم همین است. فردا هم ان شاء الله زیارت امین الله را بخوانید. نکته اصلی در عرفه گفته بودم که در عرفه معرفت آمد و آشنایی آمد و معرفت پشت سر آن عرفان است. معرفت امامت است، عرفان ولایت است. و معرفت آشنایی است، ولایت تعهد است. معرفت آغازی است که فرجام عرفان است. روز عید غدیر معرفت آمد قرار را درست کرد و عرفان تعهد را درست می کند. روز عرفه آشنایی درست شد و روز عید غدیر تعهد انجام می شود. تعهد یک تجدید عهد بین خود و خدایمان نسبت به ولایت اهل بیت است، «نوالی ولیکم و نعادی اعدائکم».

ص: ۱۶۳

بیع اعیان نجسه ۹۲/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بیع اعیان نجسه

ادامه بحث از انتفاع از اعیان نجسه

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: احوط عدم جواز انتفاع به میته و اشیای متنجسه است، بعد فرمودند: «لکن الاقوی جواز الانتفاع بالجمیع حتی المیته مطلقا فی غیر ما یشترط فیه الطهاره نعم لا یجوز بیعها للاستعمال المحرم و فی بعضها لا یجوز بیعه مطلقا». درباره انتفاع گفته شد و شرح دادیم.

جواز بیع اعیان نجسه

اما درباره بیع می فرماید: «نعم لا یجوز بیعها»، جایز نیست بیع آن اعیان نجسه خصوصا میته. با این قید که بیع انجام بگیرد و پس از بیع، آن مال در جهت فعل حرام بکار گرفته بشود. «لا یجوز بیعها للاستعمال المحرم و فی بعضها لا یجوز بیعه مطلقا» و در بعضی از آن اشیای نجس و متنجس بیع آن جایز نیست. در عبارت تقدیم و تاخیر است. باید می آمد که «لا یجوز بیع بعضها، مطلقا کالمیته و العذرات».

بیع میته و عذرات

بیع میته و عذرات مطلقا جایز نیست. اعم از این که در جهت استعمال محرم باشد یا در جهت استعمال محرم نباشد. قید به استعمال حرام در بعضی هایش اصلا وجود ندارد، مطلقا جایز نیست، این فتوای متن.

نظر مرحوم آقای خویی بر جواز انتفاع از اعیان نجسه

سیدنا الاستاد [(۱)] قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «مقتضی القاعده الجواز»، مقتضای قاعده جواز است. منظور از قاعده اصاله الصحه و اصل اولی و عمومات بیع مثل «احل الله البیع»، از یک سو و از سوی دیگر عدم دلیل بر عدم جواز. و عدم ثبوت تقیید معامله به غیر نجس. معامله تقیید نشده است به غیر نجس که معامله کنید فقط با اموالی که نجس نباشد. این خلاصه ادله ایشان،

۱- (۱) تنقیح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۰۵.

استناد به روایت تحف العقول

آن گاه می فرمایـد: دلیلی که گفته می شود که دلالت دارد بر عـدم جواز بیع اعیان نجسه همان روایت تحف العقول است که ما گفتیم آن روایت متن اش هرچند ظاهر بلکه صـریح در مطلوب است ولیکن سـندش ضعیف است و قابل اعتماد نیست. یک اشـکالی در این بحث خودشان دارنـد و جواب می فرماینـد. می فرماینـد: مشـهور به آن روایت تحف العقول اعتماد کرده اند، عمل مشهور هم جابر ضعف است علی المشهور.

نظر محقق خویی در خصوص شهرت

جوابش را هم بارها شـنیده اید از سوی ایشان که شـهرت قابلیت جبران را ندارد. اصلی ترین نکته از سوی ایشان در این جهت این است که شـهرت در حـد ذات خودش یـک دلیـل معتبر نیست، در حـد اجماع منقول هم نیست، پس چیزی که هیـچ اعتبار ذاتی نداشـته باشـد، نمی تواند اعتبار بخشـی داشـته باشد. اما ما این را شـرح اش را مفصل دادیم در بحث رجال که اجمال آن این بود که دو تـا نکته گفتیم که خود سـیدنا الاسـتاد شـهرت قـدمایی عملی را در ضـمن بحث تاییـد می کنـد منتها می گوید شهرت عملی قـدمایی به معنای توثیق عملی مصـداق ندارد و پیدا نمی شود. ما از همین موقعیت حسن اسـتفاده کردیم و گفتیم سیدنا پس شما شهرت قدمایی عملی را قبول دارید، در حالی که سید اصلا شهرت را از اساس قبول ندارد.

نظر استاد در مورد شهرت

شهرت را ما بحث کردیم، گفتیم فرق است بین دلیل و جابر. اشـکال این است که دلیل نیست. جابر مثل دیواری که یک کمی آسـیب دیده باشد، آسیب آن را برطرف کند. شهرت کمک است دلیل نیست تا ما ادعاء کنیم. و بعد هم آن که عملی باشد و از فقهای خبره باشد، وثوق و اعتماد می آورد. برای ما حصول وثوق کافی است در جهت اعتبار روایت که این را بحث اش را خیلی مفصل داشته ایم در مباحث رجال. بنابراین شهرت بر مبنای ایشان کاری از پیش نمی برد برخلاف مبنای مشهور اصولیین که شهرت جابر است.

ص: ۱۶۵

جایگاه شهرت نزد علمای قبل از شیخ انصاری و بعد از آن

این را به ذهن تان بسپارید، شهرت بر مبنای مشهور اصول جابر است، شهرت بر مبنای صاحبنظران اصول بعد از تطور جابر نیست. مبنایی شد و شهرت به جایی نرسید. و اما اجماعات: گفته می شود که اجماعات منقوله ای در این رابطه وجود دارد، در سرائر و غنیه و احیانا تذکره اجماعات منقول وجود دارد. طبیعی است سیدنا الاستاد درباره اجماع محصل اشکال می کند، اجماع اگر منقول باشد که اصلا هیچ اعتباری برایش قائل نیست.

تفاوت نظر مرحوم خویی در اجماعات منقول و شهرت در اصول و فقه

یادمان نرود ایشان از لحاظ استدلال که وارد می شود در اصول همین حرف را می زند، اما دقیقا یادداشت کرده ام اجماع بلکه فتاوایی که مطابق مشهور است در فقه می فرمایند چون خلاف شهرت است فتوا نمی دهیم. و اجماعات منقوله هم در مقام فتوا که منظور فقه است، مطابق مشهور است و اجماعات منقول را هم اعتماد می کند. و آن حرفی است که ما گفتیم این شهرت و اجماع چیز ساده ای نیست. شما به حرف شیخ طوسی تنها اعتماد دارید، اگر شیخ طوسی باشد، شیخ صدوق باشد و شیخ مفید تا حلی تا سید مرتضی، این مجموعه اگر یک حکم را فتوا بدهند، اعتماد نکنید، به چه کسی اعتماد کنیم؟ کمال اعتماد را می کنیم. در اصول گفتیم که نه اجماع است و نه نص است و نه اصل مطلب از نص صریح گرفته شده، دلیل اعتبار ندارد لا نعتمد علیه. اما در فقه می گوییم چون این جا اجماع نقل شده، خلافش را فتوا نمی دهیم. نکته ظریف دیگر آن این است که شما در ابتدای بحث برمی خورید که ایشان اشکالی که به اجماع منقول و شهرت می کند، از دائره ساقط می کند اما با کمال ادب و احترام عرض می شود که اجماع و شهرت هرچند دلیل نباشد ولی حداقل موید قطعا است. موید بودن آن در حد یک امر وجدانی است اما از ظاهر بیان ایشان از تایید و موید هم خبری نیست.

بررسی نصوص دال بر عدم جواز انتفاع از اعیان نجسه

پس از که ادله برای مطلوب گفته شد و ادله ای که متن را پشتیبانی می کرد هم مورد اشکال قرار گرفت، می فرماید: در مواردی از اعیان نجسه نصوص خاصی آمده و ما تابع نص هستیم. هرچه را به ما نص بگوید. به نصوص که مراجعه کنیم، نصوص فقط درباره میته و کلب و خنزیر و خمر این چهار مورد آمده استثناء را صریح بیان کرده که لا یجوز بیع. و بعد می فرماید نجاستی که از سوی نص نسبت به این چهار مورد آمده، معلوم نیست که ملاک آن نجاست باشد. ممکن است آثار دیگری بیشتر از نجاست در کار باشد.

روایت سکونی از امام صادق علیه السلام

از نصوصی که در این باره داریم، نص اولی که مورد استناد است، این است: عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن نوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله علیه السلام، این سند را به آن زیاد برمی خوریم. گفتم برای شما که این سند اجمالاً معتبر است. به نقل نوفلی و سکونی اعتماد محقق است.

ترجمه نوفلی (حسین بن ....)

اگر شرح آن را بخواهید این است که نوفلی اسم آن است حسین بن یزید بن محمد، اسم آن در کتب رجالی تقریبا نیست و فقط نوفلی است. و این نوفلی روایات زیادی را از سکونی نقل می کند، گاهی از کسی دیگری هم نقل می کند به ندرت. روایاتی که نقل کرده است در عدد بسیار بالایی است، طبق استقصاء سیدنا الاستاد هشتصد و بیست و شش تا روایت نقل کرده که در رجال گفتیم کثرت روایت اعتماد و وثوق می آورد.

ص: ۱۶۷

ترجمه سکونی (اسماعیل بن زیاد)

و سکونی که آن هم همیشه به لقب در روایات آمده، اسم او هست اسماعیل بن زیاد، این سکونی هم روایات زیادی نقل کرده و طبق استقصاء سید یک هزار و شش تا روایت نقل کرده است. اما حرف و حدیث عجیبی دارد: ۱. با این همه نقل یک توثیق خاص درباره این دو تا وجود ندارد. نه نوفلی توثیق خاص دارد و نه سکونی توثیق خاص دارد. نه از شیخ و نه از نجاشی و نه از شیخ کشی که چیز عجیبی است. از سوی دیگر از توثیق عام بهره وافری دارند. هر دو تایشان هم در سند تفسیر قمی آمده اند و هم در سند کامل الزیاره آمده اند و هم سکونی از رجال صفوان هم هست که از مشایخ ثلاث است. از لحاظ مذهب سکونی عامی مذهب است و نوفلی به قول بعضی از محدثین قمی شبهه غلو دارد، البته شبهه غلوی او برای ما ثابت نیست و شبهه است. این دو تا نقص آمده درباره این دو تا شخصیت. در جهت تضعیف علامه حلی با استناد به کلام صدوق، سکونی را تضعیف کرده. تضعیف علامه حلی اولاـ که از متاخرین است که شما می دانید توثیق و تضعیف معتبر فقط مخصوص متقدمین است. و ثانیا تضعیف اش تضعیف مدرکی است که شیخ صدوق و علامه حلی روی ابناء عامه حساس هستند. از کلام علامه گاهی علامت ضعف عامی بودن استفاده می شود.

عامی بودن اعتبار روایت را از صحت به موثقه تنزل می دهد

سید که می فرماید، تحقیق هم این است که عامی بودن در ابتداء یک ضعف ابتدایی است، اما ضعفی نیست که قابل جبران نباشد. اگر وثاقت ثابت بشود، آن ضعف ضرری نخواهد داشت منتها درجه اعتبار روایت را پایین می آورد از صحت به وثاقت. با این توضیحاتی که داده شد، آن چه گفتیم حقیقت مطلب تا این جا این شد که بر مبنای سیدنا الاستاد می فرماید اظهر این است که نوفلی ثقه است،

ص: ۱۶۸

نظر شیخ طوسی در مورد وثاقت سکونی

درباره سکونی شیخ طائفه (۱) می فرماید «عملت الطائفه بما رواه السکونی». روایات این دو تا معمول بها عند الطائفه است. هرچند در باب خودشان گفتم که حرف و حدیث زیاد درباره آن دو زیاد است که جزء موارد استثنائی در بحث رجال است. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال: السحت ثمن المیته و ثمن الکلب و ثمن الخمر» (۲) ، سحت و باطل است و بیع جایز نیست مطلقا در جهت استعمال محرم استفاده بشود یا در جهت استعمال محرم استفاده نشود، مطلقا بیع آن باطل و نادرست است.

در روایت وسائل الشیعه صحبتی از خنزیر نشده است

اما درباره خنزیر این جا کتاب وسائل مرحوم شیخ عاملی روایتی را که نقل می کند، فقط روایت تحف العقول است و همان روایت معروف و مشهور که در روایت تحف العقول آمده است که از محرمات لحم الخنزیر است. این مقدار در نصوص آمده و نص خاصی که سید اشاره می کند به همین نصوصی که اشاره شد ، اما دیده شد که در این نص که در باب ۵ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۵ از کتاب وسائل الشیعه است، از خنزیر خبری نیست. اما اصل مسئله مسلم است. جزء ضرورت هاست که بیع خنزیر به هیچ وجه مطلقا جایز نیست. اما اشاره ای که ایشان فرمودند، حالا شما اگر اشکال تعبیری در نظر بگیرید که چرا خنزیر و کلب و میته را اشاره کرده است که در این باب نصوص آمده دال بر عدم جواز، در این نصوص گذر کردیم و از خنزیر خبری نبود، درباره کلب و میته و خمر صحبت به میان آمده هم حدیث شماره ۵ و هم حدیث شماره ۸ در باب ۵ ابواب ما یکتسب به کتاب وسائل ولیکن اصل مسئله محل اختلاف نیست لذا ما مشکلی نداریم.

۱- (۲) العده، شیخ طوسی، صفحه ۵۶.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۵، حدیث ۵.

سوال:

جواب: ما می خواستیم بگوییم که سیدنا الاستاد فرموده است که اعیان نجسه ای که به نصوص خاص عدم جواز بیع آن ثابت شده است مثل میته و کلب و خنزیر در باب پنج از ابواب ما یکتسب به حدیث ۵ و ۸، ولی ما جستجو کردیم دیدیم خنزیر در ان جا نیست. یک تعلیقه ای کتابتی بود. شاید سهو قلمی بود، از این باب خواستیم یک تعلقیه کوچکی اعلام کنیم اما این که ملاک آن عدم ملکیت است، آن عدم ملکیت هم با نظر شرع است، شرع الغای ملکیت کرده است و الغای ملکیت که بکند، همان نتیجه اش می شود عدم جواز بیع. چیزی که مال نیست و قابل تملک نیست، بیع آن هم قطعا زمینه ندارد. و ما چون فعلا در جهت عدم جواز بیع صحبت می کنیم، طبیعتا ریشه آن عدم ملکیت باشد، فعلا کاری به آن نداریم.

تعلیقه مرحوم خویی بر متن مسئله ۳۱ مورد بحث

یک تعلیقه دیگری سیدنا الاستاد به به متن دارد و آن این است که می فرمایند: در متن آمده است که میته و عذرات مطلقا بیع اش جایز نیست. اما طبق مراجعه و استفاده از نصوص، حقیقت این است که عذرات بیع آن جایز است و اشکالی در کار نیست. اگر به نصوص مراجعه کنیم ممکن است سید طباطبایی فتوا باشد براساس یک روایتی که آمده است «ثمن العذره سحت»، اگر براساس این نص باشد، این نص به نتیجه نمی رسید. اگر به ذهن تان داشته باشید شیخ انصاری در اوائل کتاب مکاسب باب بیع این حدیث را با حدیث معارض آن نقل کرد و جمع عرفی مثال زدنی آورد به این مضمون که دو تا روایت است: ۱. «ثمن العذره من السحت»، ۲. «لا بأس ببیع العذره»، جمع عرفی آن این بود که اخذ به نص هر کدام و رفع ید از ظهور دیگری. به وسیله نص هر یکی از ظهور دیگری رفع ید بشود. نص شان این است که هر یکی نص به اثبات و نفی است، ظهورشان اطلاق است و عمومیت است، از اصل اثبات که نص است،از اطلاق دیگری که عمومیت در نفی باشد، دست برمی داریم. از نص نفی از ظهور دیگری که اطلاق و عمومیت در اثبات دارد، دست برمی داریم.

نظر مرحوم خویی در تعارض روایت (ثمن العذره من السحت) با روایت مشابه

سیدنا الاستاد می فرماید: این جا جای جمع بین نص و ظاهر نیست، بلکه روایتی که دلالت دارد بر عدم جواز بیع عذره این روایت سندش ضعیف است. سند این روایت است: محمد بن الحسن شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه باسناده عن الحسن بن محمد بن سماعه که اسناد ایشان به حسن بن محمد بن سماعه هم درست باشد، «عن علی بن مسکین عن عبدالله بن وضاح؟؟؟ عن یعقوب بن شعیب عن ابی عبدالله علیه السلام قال ثمن العذره من السحت» (۱) ، سند ضعیف است. این دو تا راوی که عبارت اند از علی بن مسکین و عبدالله بن وضاح؟؟؟ ضعیف هستند اطلاقا. نه توثیق خاص دارد و نه توثیق عام. اصلا از نظر توثیق کاملا خالی هستند و ضعیف. یک سندی که دو تا راوی ضعیف باشد، جزء سندهای غیر معتبر معروف خواهد بود. سند غیر معتبر و قابل اعتماد نیست. مضافا بر این این روایت معارض است، معارض است با روایت دیگر: باسناده که اسناد شیخ است چون در روایت اول آمد محمد بن الحسن باسناده که دیگر روایات دوم و سوم که باسناده بیاید، مربوط می شود به محمد بن الحسن شیخ طوسی. «و باسناده عن احمد بن محمد عن الحجاج عن ثعلبه عن محمد بن مضارب؟؟ عن ابی عبدالله علیه السلام قال لا بأس ببیع العذره» (۲) ، این روایت معارض است. این سند هم از آن سند اول اعتبارش بهتر است. سند معارض، بر فرض هم اعتبار این سند را قبول نکنید، آن هم یک روایت ضعیف بود و آن هم یک روایت ضعیف، در معارضه عدل هم هستند. پس سند اولا ضعیف است و ثانیا معارض است. بنابراین هیچ گونه دلیلی بر عدم جواز بیع عذره در شرع وجود ندارد و عطف عذره به میته بلا وجه خواهد بود. این بیان سیدنا الاستاد نسبت به تعلیقه ای که به متن عروه دارند.

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۰، حدیث ۱.

۲- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۰، حدیث ۳.

فروش اشیای مباح مثل انگور برای استعمال محرم

پس از این، نکته ای دیگری که مورد بحث قرار می گیرد این است که استعمال در محرم، اگر کسی مالی را بفروشد، انگوری را که می داند طرف این را خمر و شراب درست می کند، یا هر شئ دیگری از اموال را، می داند طرف در جهت فعل حرام به کار می برد، این دو صورت قابل تصور است: صورت اول این است که بایع شرط می کند بر مشتری که این مال را می فروشم این انگور را، چون خیلی انگور خاصی است به شرط این که این را خمر درست کنی. طبیعتا بلا اشکال شرط خلاف کتاب و سنت باطل است و شرط باطل است، شک در بطلان شرط نیست. از برجسته ترین موارد بطلان شرط، شرطی است که خلاف کتاب و سنت و شرط حرام باشد.

آیا شرط فاسد عقد را نیز باطل می کند؟

اما این شرط که حرام شد، آیا بیع اصل مال هم حرام است یا حرام نیست، مراجعه می شود به قاعده «شرط الفاسد مفسد أو شرط الفاسد لیس بمفسد»، این یکی از قواعد فقهی است.

ماهیت مبیع مستقل از شرط است

اجمال قاعده این است که پس از بحث و تحقیق محققین و صاحب نظران تاریخ اخیر بر این هستند که شرط الفاسد لیس بمفسد، برای این که شرط با بیع دو دو مطلب است. بیع یک التزام است و شرط یک التزام، سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه تعبیر خوبی دارد، می فرماید: «الشرط هو الالتزام فی الالتزام»، یعنی یک التزامی در کنار التزام دیگری است و دو تا التزام است. بنابراین اگر یکی از این دو تا از بین برود، دیگری اگر استقلال داشته باشد، باقی خواهد ماند.

ص: ۱۷۲

اثر شرط فاسد، خیاری شدن عقد است

از آن جا که بیع خودش ماهیت مستقل دارد، با بطلان شرط کاملا از بین نمی رود، لـذا بطلان شرط موجب بطلان اصل بیع نمی شود ولیکن اثر ارتباط آن اثر داشت، اگر شرط صحیح بود، لزوم می آورد و معامله کامل می شد، الان که شرط فاسد شده است، اثرش خیار است و می تواند فسخ می کند و می تواند این را ابقاء کند. بنابراین بطلان شرط و فساد شرط موجب فساد مشروط نمی شود. برخلاف آن چه که مشهور گفته بودند که «اذا فسد الشرط فسد المشروط» یا «اذا بطل الشرط بطل المشروط» که اساس ندارد. «شرط الفاسد لیس بمفسد»، در صورتی که شرط هم بکند، معامله باطل نیست. اما اگر شرط نکند ولی علم داشته باشد که محل ابتلاست و شرح آن جلسه آینده.

بیع اعیان نجسه و متنجسه ۹۲/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بیع اعیان نجسه و متنجسه

ادامه توضیح مسئله ۳۱

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله ۳۱ احکام نجاسات فرمودند که اقوی جواز انتفاع است از جمیع اعیان نجسه و متنجسات

خرید و فروش اعیان نجسه و اشیائی که دارای منفعت محلل و غیر محلل است

و بعد فرمودند «نعم لا یجوز بیعها للاستعمال المحرم» بیع این اعیان نجسه و متنجسات در جهت استعمال به فعل حرام جایز نیست.

نظر مرحوم آقای خویی

گفته شد که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه شرح و توضیحی دارند مبسوط و متین و بسیار دقیق، خلاصه فرمایش ایشان با توضیحات و اضافاتی از این قرار است که اگر کسی مالی را به شخص دیگری بفروشد و علم داشته باشد که این مشتری این مال مشترا را در جهت کار حرام استفاده می کند، بهره برداری غیر مشروع و محرم دارد، در این صورت فرمودند که هیچ گونه اشکالی درباره جواز این معامله وجود ندارد.

ص: ۱۷۳

استناد به دلیل عقلی

برای این که صحت معامله مالیت و وجود منفعت محلله است ولی منفعت محلله مقید بر این نیست که منفعت محرمه هم در

کنارش باشد یا نباشد. وجود منفعت محلله کافی است. بنابراین مالی که دارای جهتین باشد که هم در جهت حلال و صلاح استفاده شود و هم در جهت فساد و حرام، خرید و فروش آن جایز است و بلا مانع. و اما مشتری که آن مال را در جهت حرام استفاده می کند، به اراده و اختیار خودش به کار گرفته، او مرتکب فعل حرام شده است اما فروشنده که مقدمه ای است و فروش آن مقدمه ای است و آن هم مقدمه غیر موصله است، هیچ گونه اشکالی نخواهد داشت. بعد می فرماید: این مسئله مثالش همین خرید و فروش های بسیار عادی است. مثلا سکینی را، چاقویی را کسی بفروشد، چاقو دو کاربرد دارد، هم می تواند یک مومن محترم را مجروح کند و می تواند کار حلالی از او استفاده شود. دارای هر دو جهت است. اگر بداند که کسی این چاقو را می گیرد و می رود افرادی را به عنوان سرقت زخمی می کند، فروش این چاقو اشکال ندارد. برای این که معیار حلیت بیع محقق است و عمل مستند به عامل است به اراده و اختیار و بایع مقدمه غیر موصله است. و می فرماید: اگر چنانچه ما بگوییم که مقدمه غیر موصله هم جایز نیست، مستلزم تالی فاسد می شود که نظیر اختلال نظام. کسی خانه اش را کرایه می دهد باید کرایه ندهد چون احتمال این که مستاجر در آن خانه کار خلاف شرع انجام بدهد، وجود دارد. می فرماید: علی الاقل ممکن است همسرش را فحش بدهد، و یا کسی ماشین اش را کرایه ندهد چون مسافری که سوار می شود و راه را طی می کند می رود به طرف کار خلاف. بعد تطبیق می کند چنانچه در تهران و بغداد مرسوم است که تهران قبل از نظام جمهوری اسلامی بوده. مسافری را سوار کنید، می رود طرف ارتکاب محرم و مقدمه می شوید شما به ماشین تان که سوار کنید. بنابراین کثیری از افعال و اعمال باید محکوم به حرمت بشود و حرمت معامله فراگیر و این حرمت فراگیر کم کم نزدیک می شود به اختلاف نظام. از این رو التزام به بیان متن ممکن نیست. این دو تا دلیل برای جواز،

استناد به نصوص

دلیل سوم نصوصی که در ابواب مختلف آمده است.

روایت صحیحه رفاعه بن موسی

از جمله نصوصی که در این باره است: و عنه عن فضاله عن رفاعه بن موسی، محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید که حسین بن سعید اهوازی که از اجلاء و ثقات است. اسناد شیخ به حسین بن سعید هم صحیح است. عن فضاله بن ایوب که از اجلاء و ثقات است. عن رفاعه بن موسی که از اصحاب امام صادق است و از موثقین است. این حدیث تحت عنوان صحیحه اعلام می شود، صحیحه رفاعه بن موسی «قال سئل ابوعبدالله علیه السلام و انا حاضر عن بیع العصیر ممن یخمره؟ قال حلال». صریح است. من حاضر بودم، کسی آمد از آقا امام صادق سوال کرد که عصیر عنبی را جایز است که بفروشد به کسی که آن عصیر را خمر درست می کند و استفاده محرم، «قال حلال». تا این جا مطلب کامل و سند درست و دلالت هم کامل این روایت که انتخاب شد دو تا خصوصیت دیگر دارد. خصوصیت روایت این است که «السنا نبیع تمرنا ممن یجعله شرابا خبیثا» (1) ما خود ما خرماهایمان را برای کسی می فروشیم که آن ها شراب خبیث درست می کنند، خود ما این عمل را انجام می دهیم، بنابراین صحت این مطلب قولی و عملی از سوی معصوم رسیده است. حدیث شماره ۹ این باب ۵۹ از ابواب ما یکتسب به هم همین مطلب را می گوید و دلالت کامل و سند کامل و هیچ اشکالی در کار نیست.

ص: ۱۷۵

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۵۹، حدیث ۸. و نصوص همین باب شماره ۵ و ۹ هم به این مطلب اشاره دارد.

صحیحه ابن اذینه

اما اشکالی که در این رابطه مطرح می شود این است که در بعض از نصوص می بینیم که گفته شده است اگر مالی را به کسی بفروشد که بداند استفاده حرام می کند جایز نیست. از این نصوص صحیحه ابن اذینه است که صحیح اعلایی است. «محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن ابن اذینه قال کتبت الی ابی عبدالله علیه السلام اسئله عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه برابط فقال لا بأس به و عن رجل له خشب فباعه ممن یتخذه صلبانا قال لا» (۱) ،

صحیحه ابن حریث

روایت دوم:«عن عمرو بن حریث قال سالت اباعبدالله عن التوت ابیعه یصنع للصلیب و الصنم؟ قال لا» (۲) . این دو تا روایت را که دیدیم، سند اولی که از آن اسنادهای فوق العاده محکم بود.

صحیحه اعلایی یعنی چه

صحیح اعلایی این است که از امام مشایخی صحبت بکنند که آن مشایخ وثاقت شان مورد تسالم یا از اصحاب اجماع باشند و اختلافی درباره آن ها وجود نداشته باشد. سوال شد از امام درباره فروش چوب برای این که بت و صلیب بسازد. فرمود جایز نیست. کسی که چوب که هم منفعت محلله دارد و هم منفعت محرمه، اگر کسی بداند که چوب و صلیب و صنم درست می کند، جایز نیست. این اشکالی است وارد و سند هم درست و نص معتبر، بنابراین حرفی که قبلاـ گفتیم به اشکال برخورد. جواب آن این است که در روایت آمده بود «عن رجل اسئله له خشب فباعه ممن یتخذه برابط فقال لا بأس به». این خصوصیت دارد برای این که در خود روایت آمده که برابط، برابط جمع بربط تار و تنبور و این هاست، آلات موسیقی و رقص و غنای محرم است. ولی درباره آن گفت اشکال ندارد. و اما صلیب و صنم طبیعتا خصوصیت دارد. صنم خصوصیت آن معلوم است، بت سازی است. اگر در روایت هم اشاره نبود، شما با مذاق فقه هم درک می کردید که صنم خصوصیت دارد. بنابراین این تحریم اختصاص دارد فقط در همین مورد، صنم سازها اگر چوب از شما بخرند، برایشان ندهید.

۱- (۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۱، حدیث۱.

۲- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۴۱، حدیث ۲.

سوال و جواب

سوال:

جواب: روایت اول گفت که اگر عصیر را بفروشید که خمر درست کند جایز است، هر مالی که دارای دو جهت باشد بدانیم که در جهت حرام هم بکار می برد، بیع آن اشکال ندارد با آن شرحی که دادیم. معیار صحت و صدور فعل عن اختیار از فاعل خودش و مقدمه غیر موصله مسئولیتی ندارد و الا اکثر از اعمال بالاخره در ارتباط با مقدمه غیر موصله است. چوب می شود در و پنجره درست کرد و می شود صلیب و صنم درست کرد، دو جهت دارد اما گفت اگر چوب را بفروشید که صلیب و صنم درست کند جایز نیست. بینما که گفت اگر عصیر را بفروشید، بدانید که خمر درست می کند، اشکال ندارد. این مطلب دوم را به عنوان اشکال مطرح کردیم که آن سیر فقهی ما به مشکل روبرو کرد.

سوال:

جواب: گفتیم اصل جواز انتفاع است مگر جاهایی که ثابت شده که در کلب و خنزیر و میته خمر ثابت شد که تقلبات جایز نبود. بعد از که این مطلب کامل شد، نصوص هم بیان شد، اشکال هم گفته شد و مطلب تا این جا به نتیجه رسید.

تحقیق مطلب

تحقیق این است که این فرمایش بسیار متین و عمیق با پایه های محکم و استوار که سیدنا الاستاد فرموده اند، قابل التزام نیست.

عدم پذیرش بیان مرحوم آقای خویی

برای این که فرمایش ایشان نسبت به متن عروه اشکالی ایجاد نمی کند. فرمایش متین است. همان مسیر فقهی تا آخر درست است با نهایت اتقان. اما نسبت به متن که سید طباطبایی فرموده است، ایجاد اشکال نمی کند. برای این که در متن آمده است که اعیان نجسه و اشیای متنجسه اگر در جهت حرام استفاده شود، بیع آن جایز نیست نه سایر اموال که دارای دو جهت باشد. بحث از صحت معامله سایر اموال نیست، سایر اموال دارای دو جهت باشد و بیع آن درست است خشب و سکین و عصیر، هیچ مشکلی ندارد اما این جا اموالی که اعیان نجسه است و یا اشیای متنجس، اشیای متنجس بیع آن در صورتی که استعمال محرم داشته باشد، جایز نیست. متن این را می گوید. استدلال وادی دیگری را از پیش می برد. بنابراین به متن یک بار دیگر مراجعه کنیم: «الاقوی جواز الانتفاع بالجمیع حتی المیته نعم لا یجوز بیعها للاستعمال المحرم»، این حرف، حرف درستی هم هست. اشیای متنجس از باب مثال دهن متنجس برای استعمال محرم، جایز نباشد. چون در نصوص آمده است که زیت متنجس «یدهن به»، اگر دیدید زیت متنجس را فروختید برای کسی که یقین داریم که او این را استفاده برای اکل می کند که اکل این جا محرم است، اکل متنجس حرام است، اگر دیدیم برای خوردن استفاده می کند جایز نیست. در نص تصریح شده که انتفاع بشود در صورتی که انتفاع محلل باشد.

استناد به احادیث وسائل الشیعه در باب مکاسب

در کتاب وسائل باب شش و هفت از ابواب ما یکتسب به حدیث شماره یک، دو، سه. حدیث اول: صحیحه معاویه بن وهب: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد که مشایخ کلینی قمی هاست که از مشاهیر و اعیان هستند. عن علی بن حکم که وثاقت آن معروف است عن معاویه بن وهب از اصحاب امام صادق و موثق است،

انتفاع محلل از روغنی که در آن موش افتاده است

«قال قلت جرذ مات فی زیت أو سمن أو عسل فقال اما السمن و العسل فیوخذ الجرذ و ما حوله»، چون نفوذ در کار نیست، نفوذ که نباشد سرایتی در کار نیست، تنجیس صورت نمی گیرد. گفته بودیم که معیار تنجیس سرایت است. سرایت که در کار نبود، «فیوخذ الجرذ و ما حوله. و الزیت یستصبح به» (۱) ، زیت که مایع است و موش بزرگی آن جا افتاده است شما از آن می توانید منفعتی به دست بیاورید، انتفاع جایز است اما انتفاع محلل، «یستصبح به». بنابراین در نصوص انتفاع از متنجس مقید به انتفاع محلل است. بنابراین فرمایش سیدنا الاستاد که فرمودند مالی که دارای دو جهت باشد، جهت حلال و جهت حرام، بدانیم که در جهت حرام استفاده می شود فروش آن جایز است، با متن همخوانی ندارد، اشکالی به متن وارد نمی کند.

روایت علی بن جعفر علیه السلام

ص: ۱۷۸

۱- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۶، حدیث ۱.

و همین طور روایت علی بن جعفر را بخوانیم به دلیل این که این حدیث یک نکته اضافی هم دارد دال بر آن مطلبی که ما چند روز قبل گفتیم. سند درستی است. «عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام سالته عن فأره وقعت فی حب دهن فاخرجت من قبل ان تموت»، زنده بیرون آمد، «أ یبیعه من مسلم»، آیا بیع آن برای فرد مسلمان جایز است؟ «قال نعم»، بیع جایز است. «و یدهن به» (1) ، از این روغنی که موش داخل آن افتاده و بعد زنده بیرون آمده، دیگر استفاده نکنید. هم موید بر احوط وجوبی ما شد که گفتیم اگر موش هم زنده بیرون آمد احوط وجوبا تنجیس است و هم مطلبی که دنبال می کنیم که شیئ متنجس بیع آن برای انتفاع محلل جایز است ولی برای انتفاع محرم جایز نیست. چون در نصوصی که مقام بیان بوده و حکم معامله متنجس را بیان کرده، تجویز اعیان نجسه و اشیای متنجسه مشروط به این است که انتفاع محرمی در کار نباشد. بنابراین فتوای درست همان است که در متن آمده که سید طباطبایی یزدی می فرماید که «لا یجوز بیعها {الاعیان النجسه و المتنجسه} للاستعمال المحرم»

انتفاع از اعیان نجسه ۹۲/۰۸/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: انتفاع از اعیان نجسه

ادامه بحث از انتفاع از اعیان نجسه

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در ذیل مسئله ۳۱ فرمودند: «لا یجوز بیع بعض اعیان النجسه مطلقا کالمیته و العذرات» یا مثلا و الکلب و الخنزیر، شرح دادیم و مطلب کامل شد.

ص: ۱۷۹

۱- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۷، حدیث ۶

فرع فروش عین نجسه به کفار

فرعی در این جا باقی ماند که بعضی از عزیزان فرمودند آن فرع را یادآور بشویم. فرع عبارت از این است که بیع اعیان نجسه مثل خنزیر برای کسانی که استفاده از خنزیر را و انتفاع از خنزیر را مجاز می دانند، کفار هستند و مانعی نمی بینند یستحلون، آیا فروش این اعیان نجسه برای کفاری که یستحلون یعنی حلال می دانند خنزیر را، جایز است یا جایز نیست؟ منظور از حلال طبیعتا حلال شرعی که نیست یعنی برایشان مانعی ندارد. مجازند و مانعی در کار نیست که از خنزیر استفاده کنند. آیا برای مسلمان جایز است بفروشد خنزیر را یا جایز نیست؟ طبیعتا فتوا را برخورده اید که از لحاظ فقهی فروختن عین نجس یا میته یا خنزیر برای کفار اشکال ندارد، مانعی ندارد. منتها معامله بیع صورت نمی گیرد.

معاملات عرفی که انجام می شود عقد باطل ولی تصرف جایز است

یـک نکته ظریفی است، گـاهی می گوییم بیع باطـل است و دیگر تفصـیل نمی دهیم یا می گوییم اجاره باطل است و فکر می کنیم که دیگر تصـرف هم جایز نیست. فرق است بین صـحت معامله با تمام شرائط و جواز تصرف. از باب مثال در بازار امروز بنگاه های معاملات مسـکن یک گونه اجاره هایی دارد که پول پیش می گویند و مبلغی می گیرند بعد ماهیانه یک چیزی می گیرند یا تمام پول پیش است و اجاره چیزی نیست. ما می گوییم براساس عقد شـرعی اجاره این گونه معامله اجاره نیست، این عقد باطل است. تلقی ابتدایی این می شود که باطل است پس تمام شد، در حالی که عقد باطل است و آن خصوصیات مترتب نمی شود مثل خیار و ضمان و مدت، این احکام و آثار مترتب نیست اما اباحه تصرف است. کسی پولش گذاشته به عنوان پول پیش، در ضـمن اباحه تصرف است، از سوی مالک اباحه مالکی است. و مستاجری که در خانه نشسته است، تصرف و استفاده می کنـد، جایز است و مشـکل ندارد. بطلان عقد مسـتلزم عدم جواز تصـرف نیست. دو تا مطلب است. این جا که فتوا را گفتم برایتان، فتوا ابتدایش این است که فروش خنزیر برای کسانی که خنزیر را محرم الاستفاده نمی دانند و مباح می دانند و برایشان مباح است، جایز است بیع هم که به کار می رود، تعبیر مسامحی است.

سوال:

جواب: گفتم که در این معامله بیع که به کار می رود، یک تعبیر تسامحی است. بیع به معنای کلمه نیست. چون در بیع عین باید دارای مالیت شرعیه باشد. و اما در اصل تصرف که اگر یک جایی که خود عقد باطل بشود مثل عقد اجاره باطل است اما در ضمن آن عقد اجاره که باطل است، یک اباحه مالکی طرفینی است.

سوال: در بیع هم اباحه مالکی است؟

جواب: قطعا مالک مال، برای طرف مال را که می دهد، یک اباحه در تصرف ضمنی قطعا است. قاعده صحت بیع شرائطی دارد که مالیت است و داد و ستد است که مالک از باب قاعده سلطنت اجازه اباحه و اجازه تصرف و اباحه مالکیه برای طرف می دهد و این ها طبق قاعده است و مفتابه هم هست و اشکالی در کار نیست.

آیا فروش خمر به کفار تعاون بر اثم نیست

سوال: تعاون بر اثم چطور؟

جواب: اما مسئله تعاون بر اثم، تعاون بر اثم بحث آن مفصل و مبسوط است. خلاصه اش این است که اگر کسی خودش عمل را، کار را به سوء اختیار خودش یعنی براساس اراده و اختیار خوش کار را انجام می دهد،

رابطه سبب محقق نیست

ما در جهت دادن آن مال سبب اصلی برای ایجاد اراده طرف نمی شویم. طرف اراده کرده است که از خنزیر استفاده کند، این اراده طبیعی کفار است. او براساس اراده مستقل خودش استفاده می کند، نقش ما که فروشنده هستیم، مقدمه غیر موصله است. سبب نیستیم. فرق است بین استناد و ارتباط. استناد بشود عمل به فعل عاملی، از لحاظ فقهی مسئولیت به عهده سبب است که معیار آن صحت استناد عرفی است. مثل این که کسی خنزیر را آشنا نیست و حکم و موضوعش را نمی داند، فردی بیاید گوشت خنزیر بپزد به عنوان مهمان برای کسی بدهد، این صحت استناد دارد، سبب مقصر است و مسئولیت دارد. اما کسی که می داند و خودش عامل است، به اراده خود، این سبب نیست و این ارتباط است. فرق است بین ارتباط با شیئ با شیئ ای و استناد شیئ به شیئ ای. در صورت استناد سببیت محقق است و در صورت ارتباط یک مقدمه غیر موصله. اگر بنا باشد که ما خط ارتباط را تعقیب کنیم، ما من عمل و یرتبط احد بالاخر، ارتباطات متسلسل می شود. بنابراین در فروش خنزیر برای کفار هیچ گونه تعاون بر اثمی نیست، تسبیب هم براساس تعبیر و فهم عرفی محقق نیست و فتوا هم بر جواز است.

ص: ۱۸۱

سوال: آیا حکم وضعی و تکلیفی این جا مخلوط نشده است

سوال:

جواب: حکم تکلیفی حرمت بیع بود که گفتیم حرمت ندارد. حکم وضعی که صحت معامله است. حکم وضعی همان بود که در اصل عقد اشاره شد که خود عقد که از عقود معاملی است و خصوصیات وضعی دارد، به عنوان بیع محقق نیست

حق اختصاص و مصالحه آن در این جا جاری است

اما تصرف در مالی که از طرف گرفته شده، جایز است، هیچ مانعی ندارد، از باب اباحه مالکی و می شود از باب مصالحه باشد. مصالحه هم معاطاتی هم درست است، مصالحه حق اختصاص چون حق اختصاص همان حیازت است. کسی که خوک و خنزیر را حیازت کرده و کشته و صید کرده، الان در اختیار کفار قرار می دهد، مسئله را وارد باشد حق اختصاص را قصد کند به طرف بدهد، مبلغی بستاند، فرق نمی کند که مصالحه از این جهت با بیع فرق دارد که قیمت را زیاد بگیرد یا کم، مصالحه است و آزاد است.

صحیحه اول حلبی از امام صادق علیه السلام

الان از روایات استفاده کنیم که حرف اصلی ماست. که از نصوص استفاده می شود که بیع اعیان نجسه برای کسی که او از جمله «ممن یستحل» جایز خواهد بود. روایت اول باب ۷ از ابواب ما یکتسب به: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد که مشایخ کلینی قمیین از اجلاء هستند و شک در وثاقت شان وجود ندارد. عن علی بن حکم عن ابی المغراء که از اجلاء و ثقات هستند و توثیق خاص دارند. عن الحلبی که از مشایخ است. از اصحاب امام صادق سلام الله تعالی علیه است. «قال سمعت اباعبدالله یقول: اذا اختلط الذکی و المیته فباعه ممن یستحل میته و اکل ثمنه» (۱) ، در این روایت آمده است که از امام صادق این متن شنیده شده، سوال نیست، متن و بیان است. که اگر ما یوکل لحمه مذکی، با میته مختلط بشود، بعد آن را بفروشد که «یستحل المیته» ثمن آن را هم بگیرد و مصرف کند. بیانی است دال بر این که فروش میته برای من یستحله جایز است بلا اشکال.

ص: ۱۸۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۷، حدیث ۱.

صحیحه دوم حلبی از امام صادق علیه السلام

در حدیث بعدی سوال و جواب هست. عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن حماد عن الحلبی سند صحیح اعلایی است «عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن رجل کان له غنم و بقر و کان یدرک الذکی منها فیعزله و یعزل المیته ثم ان المیته و الذکی اختلطا کیف یصنع به؟» حیواناتی دارد بقر و غنمی بعد مذکی بوده است و میته مختلط شده و جدا کرده هر کدامی یک مرتبه دید که کدام یکی میته بود و کدام یک مذکی، مختلط شد. «قال یبیع ممن یستحل المیته و یوکل ثمنه فانه لا بأس» (۱) . و همین طور روایت سوم باز هم حدیث سندش درست است صحیحه حفص ابن البختری از امام صادق در عجین متنجس است. آن چه از این فرع به دست آمد که گفته می شود در مناطقی است که خنزیر را می کشند مسلمان ها و کفاری که آن جا هستند به کفار می فروشند، فتوا و نصا و فقها اشکالی ندارد.

آیا جهت خاص در روایات فوق است

سوال: این روایت جهت خاص دارد که اختلاط است.

جواب: اختلاط جهت نیست. اختلاط یک مصداق است. و آن مصداق هم خصوصیت ندارد و در ذیل هم گفته شده من یستحل المیته معیار در نص و روایت اشاره شد، معیار جواز آن است که میته برای کسی که یستحلوها جایز است.

ص: ۱۸۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۷، حدیث ۲.

توضیحی در مورد ممن یستحله در روایات فوق

سوال: اگر کسی در شریعت خودش حرام می داند ولی عمل نمی کند یا اصلا دین ندارد.

جواب: ممن یستحله اشاره کردم، اگر کسی در شرع خودش جایز نمی داند ولیکن او آدم لاابالی است یعنی آدم پایبند به موازین شرعی خودش نیست. آن ممن یستحل شرعی نیست. و الا برای فسقه آدم شئ نجس بخوراند بعد به او بگوید که پاک نبود، او هم بگوید پاک و نجس چیست؟ برای آدم لاابالی مسئله از باب من یستحل نیست. من یستحل آن است که یا دین ندارد که کل اشیایی که قابل استفاده است برایش یکسان است یا دینی دارد که خنزیر را جزء حیوانات محلل الاکل می داند، این ها ممن یستحل هستند.

سوال: آیا اگر در بعضی از مذاهب اهل سنت مثلا بعضی ماهی ها را حلال می دانند.

جواب: جایز است و ممن یستحله است. بعد از که این فرع را کامل کردیم، جایز است و هیچ اشکالی ندارد فقها نصا و فتوا.

فرع جدید تسبیب و تسبب: خوراندن عین نجسه به غیر

اما فرع بعدی خود سید قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «کما یحرم الاکل و الشرب للشئ النجس کذا یحرم التسبیب لاکل الغیر أو شربه و کذا التسبب لاستعماله فیما یشترط فیه الطهاره فلو باع أو اعار شیئا نجسا قابلا للتطهیر یجب الاعلام بنجاسته» این مسئله چند تا فرع دارد این مسئله که فرع اول را معنا کنیم، می فرماید: همان طور که گفتیم اکل و شرب شئ نجس جایز نیست و برای خود مکلف همان طور حرام است تسبیب برای اکل غیر و تسبب. تسبیب هم حرام است و تسبب هم حرام است.

ص: ۱۸۴

فرق تسبیب و تسبب و حکم آن ها

تسبیب آن است که فرد سبب بشود برای اکل نجس نسبت به شخص دیگر، هرچند خودش قصد ندارد. در این وادی نیست و احیانا غافل است ولی عملش سبب می شود برای این که طرف نجسی بخورد. مثلا شما ماء نجسی یا دهن متنجسی به دلیلی همراه تان بود، در اتاق گذاشتید و فرد تشنه و گرسنه ای آن جا بود تا گذاشتید فورا آن را نوشید یا خورد، این تسبیب است. شما سبب شدید و قصد نداشتید. تسبب این است که فاعل یا سبب عمدا تحقق مسبب را از اول قصد کند. سبب سازی کند برای انجام مسبب. مثلا کسی در فکر خوردن و آشامیدن نیست، فرد دیگری بیاید یک آب متنجسی که دارد برایش بدهد و بگوید از این میل کنید، قصدش هم این است که این آب متنجس را طرف بخورد، تسبب متقوم است به قصد فاعل نسبت به تحقق مسبب اما در تسبیب قصدی برای تحقق مسبب برای فاعل وجود ندارد.

می فرماید: هم تسبیب حرام است و هم تسبب حرام است برای اکل نجس. همان مثالی که زدم کسی سبب بشود برای اکل نجس که کسی را نجس بخوراند یا سبب سازی کند برای کسی که شئ نجسی را بخورد. هر دو حرام است. چرا حرام است؟

حکم تسبیب

شرح مسئله: سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله را مبسوط شرح می دهد، می فرماید: تسبیب اگر به این صورت باشد که خود مباشر عامد باشد برای انجام کار، می خواهد شرب خمر بکند و می خواهد آب متنجس بخورد عمدا با اراده خودش، در این صورت شما آب را برایش بفروشید، در این جا نه تعاون بر اثم است و نه تسبیب است. چرا تسبیب نیست؟ صحت استناد ندارد. عمل صحت استناد به مباشر دارد نه به کسی که آب را به او فروخته. هرچند مسامحه گفته می شود که او سبب شد، ولی این استناد، استناد مسامحه ای است یا به عبارت دیگر استناد بدوی است. استناد بدوی آن است که با تسبب و دقت از بین می رود و دیگر استناد نیست. شما که دقت کنید می گویید خود آن فرد انجام داده و او یک مقدمه بوده. بنابراین فرض اول که خود فرد آکل شئ متنجس عامد و مختار باشد، برای حرمت تنجیس هیچ وجهی وجود ندارد.

۱- تنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۰۷.

سوال: هرچند نفروختن شما باعث بشود که نخورد.

جواب: باز هم سبب و مسببی در کار نیست. بافت سببیت محقق نیست. باید صحت استناد، بافت سبب و مسبب باشد. تخلل واسطه است. تخلل واسطه این است که اراده و اختیار خود فرد است. و اما صورت دوم مسئله این است که فردی که مباشر است عمدا شرب متنجس نمی کند، شرب خمر نمی کند، اراده و اختیار واسطه نیست بلکه بدون اراده و اختیار. مثلا مهمان است، صاحب خانه مشروب را بدون این که به مهمان چیزی بگوید، به عنوان نوشیدنی برای مهمان می دهد، در این صورت بحث و تحقیق لازم است. آیا آن شخصی که شرب متنجس کرده است، مسئولیتی دارد که عن جهل بوده و کسی که باعث و سبب شده برای شرب متنجس یعنی سبب، او مسئولیتی دارد و کار حرامی انجام داده یا کار حرامی انجام نداده؟ در این رابطه می فرماید: مسئله نیاز به شرح و توضیح دارد، بیان ایشان مفصل است.

نظر سید حکیم در مستمسک

اما سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ما اگر به چنین مسئله ای بربخوریم باید به اطلاق دلیل مراجعه کنیم. اگر دیدیم دلیل ما که حکم به حرمت بیان می کند، خطابش مربوط و مخصوص به مباشر باشد، به سبب و کسی دیگر ربطی نداشته باشد، می گوییم تسبیب حرام نیست. اگر دلیل و خطاب به گونه ای است که فقط شخص مباشر را مورد خطاب حرمت قرار می دهد، حرمت تسبیب وجهی ندارد. و اما اگر دیدیم که بیان و دلیل به گونه ای است که خطاب حرمت اختصاص به مباشر ندارد، خطاب شامل مباشر و سبب می شود، در این صورت حرمت تسبیب دلیل خواهد داشت. حرمت تسبیب ثابت خواهد شد. تابع دلیلیم. اما اگر دلیل برای ما هیچ یکی از این دو تا گونه را استفاده نشد، نه ظهور بر اختصاص داشت و نه اطلاق نسبت به شمول مباشر و سبب داشت، بیانی بود در حد کلی به اصطلاح عوام یا بیانی بود بدون تفصیل، در این صورت اطلاقی مقامی هم وجود نداشت، مقتضای اصل برائت است و عدم حرمت تسبیب. اگر اطلاق نبود اصل عقلایی نبود، نوبت به می رسد به اصل عملی که عبارت است از اصل برائت، مقتضای آن عدم حرمت تسبیب است. شرح مسئله طبق بیان سید الاستاد جلسه آینده.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۲.

حکم تسبیب برای اکل و شرب شئ نجس و متنجس ۹۲/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تسبیب برای اکل و شرب شئ نجس و متنجس

توضیح تکمیلی درباره حکم تسبیب نسبت به اکل و شرب شئ نجس و متنجس

فتوای متن حرمت تسبیب بیان شد،

نظر مرحوم یزدی بر اطلاق است

«کما یحرم الاکل و الشرب لشئ النجس کذا یحرم التسبیب و التسبب». اما برای شرح مسئله گفته شد که سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه حکم را منوط به اطلاق دلیل اعلام فرموده اند که شرحش را دادیم.

نظر مرحوم آقای خویی

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله را به طور مبسوط بیان می کند که با اضافات و توضیحاتی از این قرار است:

برخی احکام ذکری هستند در استفاده از تنجس

گفته می شود اگر حکم شرعی ذکری باشد، نه حرمت تسبیب زمینه دارد و نه وجوب اعلام. برای این که مکلفی که جاهل به حکم است و از سوی شرع آن حکم مشروط به ذکر و توجه و یادآوری است. مثال: درباره نجاست لباس مصلی، که نجاست لباس مانع است و رفع نجاست یا طهارت لباس شرط است اما شرط ذکری که اگر در ذکر مکلف بود، باید رعایت بشود و اگر در ذکر مکلف نبود، جاهل بود، مانعی ندارد. بنابراین آن مکلفی که ملتفت به نجاست ثوب خودش نیست، هیچ گونه خطابی ندارد و مکلف به ازاله نجاست نیست. بنابراین او طبق دستور شرع تکلیفش درست است و برای فرد دیگر ابلاغ و اعلام و خبردادن مجوزی و ملزمی ندارد. اما اگر حکم تاثیرگذاری واقعی داشته باشد، به این معنا که حکم متعلق باشد به شئ ای که آن شئ مبغوضیت واقعی دارد هرچند خصوصیات یا درجه اش در حالت غفلت و ذکر تفاوت داشته باشد اما اصل مبغوضیت محفوظ است. در مثل شرب خمر و اکل متنجس یا نجس، این حکم در حالت ذکر و غفلت تاثیرگذار است برای این که متعلق حکم مبغوضیت دارد. مبغوضیت عمل به طور قطعی است برای مکلف ملتفت و غیر ملتفت. و بعد مبغوضیت در حدی است که مباشر و مسبب را هم شامل می شود. اگر این طوری شد، در مثال شرب خمر یا شرب مایع متنجس، این صورت از مسئله محل بحث است، آیا تسبیب حرام است؟ آیا اعلام واجب است؟

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۰۷.

اقوال موجود در تکلیف اعلام تنجس

این صورت از مسئله سه قول در آن گفته می شود و اعلام می شود:

قول اول عدم حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام

قول اول: عدم حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام. برای این که نه دلیلی داریم به طور خاص و نه عمومات شامل این مورد می شود و فاعل و مباشر مسئول به اراده خودش کار را انجام می دهد و ربط به سبب ندارد و مکلف دیگر مسئولیت برای اعلام ندارد. در یک جمله وجوب اعلام و حرمت تسبیب دلیل ندارد.

قول دوم وجوب اعلام به استفاده کننده از شئ متنجس

قول دوم: گفته می شود که تسبیب محرم است، اعلام واجب است. به دلیل این که سبب دخل در تحقق عمل مبغوض دارد و همین طور اعلام نکردن، بنابراین در یک جمله از باب تعاون بر اثم باید تسبیب را محرم و اعلام را واجب در نظر بگیرید.

قول سوم نظر مرحوم خویی بر تفصیل (تسبیب حرام – اعلام غیر واجب)

اما قول سوم که قول درست و مورد تایید سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه است این است که در این صورت از مسئله، قائل به تفصیل می شویم، می گوییم: تسبیب حرام است و اعلام واجب نیست. سر این مسئله را این طور بیان می فرمایند، می گویند: صلاه در ثوب متنجس، در صورتی که شخص دیگر تسبیب کرده باشد. مهمانی وارد می شود صاحب خانه عبایی را در اتاق گذاشته است برای استفاده مهمان و عبا متنجس است. یا سجاده ای را گذاشته باشد که آن سجاده متنجس است حتی مسجد آن بنابر اختلاف مبانی و اقوال. تسبیب کرده ولیکن به مصلی اعلام نمی کند، مصلی که مهمان است، با همان لباس متنجس نماز بخواند، هیچ گونه اشکالی نخواهد داشت که او جاهل است و تسبیب هم تعاون بر اثم نیست و صلاه آن فرد با آن شرائط هم بلا مانع است. بنابراین در این مورد جایی برای اشکال و تردید وجود ندارد.

روایت ابن بکیر

مضافا بر این روایتی هم داریم در اعاره لباس: موثقه عبدالله بن بکیر: که به جهت ابن بکیر حدیث موثقه است. «سالت اباعبدالله علیه السلام عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلی فیه و هو لا یصلی فیه؟ قال لا یعلنه، قلت فان اعلمه، قال یعید» (۱) . مردی لباس خودش را عاریت داده به کسی که آن لباس متنجس بوده و آن شخص مستعیر با آن لباس عاریتی نماز خواند، صاحب لباس واجب است که اعلام کند؟ می فرماید: اعلام واجب نیست و آن نمازش درست است و چون جاهل به نجاست است، حکم شرعی درباره اش صحت صلاه است و هیچ مانعی ندارد.

سوال: طهارت مگر شرط واقعی نیست؟

جواب: طهارت لباس غیر آن طهارت در نماز است که آدم وضو بگیرد. اگر کسی جهلا فکر می کند که وضو دارد یا غفلت می کند که وضو دارد و نماز می خواند بعد کشف می شود که طهارت نداشته، آن طهارت شرط واقعی است اما طهارت لباس شرط ذکری است. مدعای ما این بود که تسبیب حرام است و اعلام واجب نیست. در موردی که گفتیم، حکم شرعی تاثیرگذاری واقعی دارد فی حاله الذکر و فی حاله الغفله، چون ذات عمل مبغوضیت دارد. مثل شرب خمر، شرب مایع متنجس، این مثال اصلی ماست. در این صورت که شرب خمر و شرب مایع متنجس مبغوضیت ذاتی دارد، شامل مکلف مباشر و شامل مکلف مسبب می شود و حالت غفلت و ذکر فرق نمی کند در مبغوضیت عمل. در این صورت تسبیب حرام است و اعلام واجب نیست. اما اعلام واجب نیست برای این که اعلام دلیل بر وجوب در این مورد ندارد. چون فرض ما این است که مباشر جاهل است پس نهی از منکر زمینه ندارد. جاهل که عن جهل ارتکاب عمل حرام را داشته باشد، منکر به حساب نمی آید، پس دلیل نهی از منکر شامل او نمی شود.

ص: ۱۸۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، ابواب نجاسات، باب ۴۷، حدیث ۳.

اعلام به جاهل در موضوعات لازم نیست

و اما ارشاد جاهل که یکی از قواعد فقهی ارشاد جاهل است. ارشاد جاهل شامل این جا می شود یا نمی شود؟ نمی شود. چون ارشاد جاهل منحصر به احکام است نه به موضوعات. جاهل به حکم باید ارشاد بشود و جاهل به موضوع دلیل ندارد از یک سو و از سوی دیگر اگر بنا بشود جاهل به موضوع ارشاد بشود، مضافا بر این که شرع براساس تساهل و تسامح وظیفه جاهل را در حین جهل با دیده اغماض می نگرد، کسی اگر تذکر بدهد، ربما به ایذاء و اذیت منتهی می شود. او که براساس وظیفه شرعی اش عمل می کند، با اغماض شرع عملش درست است، هر مورد تذکری بدهید، احیانا باعث اذیت و آزار مومنین می شود.

سوال و جواب

سوال:

جواب: سوال شد که اگر متضرر بشود کسی، دلیل احسان ممکن است بگوییم که این جا اطلاع بدهد. اما در این جهت که امر شرعی مخصوصا متوجه مسبب بشود یا فرد دیگر که شما اعلام بکنید، امر شرعی مولوی طبق تتبع حقیر در کار نیست، اگر هم بگوییم عمومات تعاون بگیرد موضوع می شود ارشادی. امر مولوی نداریم و می شود امر ارشادی. اگر هم امری داشته باشیم ارشادی است. چون مسئله دفع ضرر یک امر عقلایی است، از سوی شرع هم اگر دستور بیاید مبنی بر تایید این مطلب می شود ارشادی. ارشاد تایید حکم عقل و حکم عقلاست.

سوال: بنابر مبنای شیعه در اصول که مخطئه هستیم و قائل هستیم تمام احکام مصلحت ملزمه و مفسده ملزمه دارد،

جواب: این ربط به مصوبه و مخطئه ندارد. بلکه تمام این احکام اعتبارات شرعی است، یک نکته در کار است که اشاره شد و آن این بود که بنیاد شرع بر تساهل و تسامح است، در صورت جهل حکم به آن میزان خواسته شده و در صورت عمل به این میزان، اما بعضی از شرائط که شرائط واقعی است، باز هم مصلحت و ملاک در اختیار خود شرع است که آن شروط را شروط واقعی قرار داده.

جایی که تسبیب در شرب متنجس در کار باشد

گفته شد که اگر کسی تسبیب انجام بدهد درباره شرب خمر، مثلا کسی آماده است برای شرب خمر و فردی سبب می شود و ظرف مایعی بدون این که طرف بداند آن ظرف مایع را در اختیارش قرار می دهد، قرار دادن این ظرف مایع در اختیار فرد جاهل می شود تسبیب. تسبیب حرام است. اعلام را گفتیم واجب نیست. چرا تسبیب حرام است؟

روایت

سیدنا الاستاد می فرماید: حرمت تسبیب از اطلاقات ادله ی حرمت استفاده می شود. کتاب وسائل باب نه از ابواب اشربه محرمه بیست و شش حدیث دارد درباره حرمت شرب خمر که حدیث اول می فرماید: «ما بعث الله نبیا قط الا و قد علمه الله انه اذا اکمل دینه له کان فیه تحریم الخمر و لم تزل الخمر حراما» (۱) . خلاصه اش این است که حرمت خمر در همه ادیان بوده است. آن دین کامل که کمالاتی دارد، یک دین کاملی است، حرمت خمر در آن است. «و لم تزل» و این حرمت استمرار دارد تا دین اسلام. به این اهمیت این حکم اعلام شده و بعد در روایات بعدی آثار سیئه آن و نتایج سلبیه بیان شده است، عدم مقبولیت صلاه و آثار سلبی وضعی در روح و جسم، این بیان تا بدان جا از اهمیت قرار دارد که مباشر و سبب مورد خطاب قرار می گیرد، می فرماید: از این اطلاقات عرف این معنا را می فهمند که مورد خطاب اجتناب از شرب خمر، مباشر و مسبب است. براساس اطلاقات خطاب می توانیم بگوییم که تسبیب هم حرام است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۷، ابواب اشربه محرمه، باب ۹، حدیث ۱.

سوال: در روایت لعن الله غارسها در مسببات که صریح در آن است

جواب: سوال شد روایتی که آن روز خواندیم که تمامی تقلبات درباره خمر جایز نیست که لعن الله غارسها، بود. آن ها از باب تسبیب نیست. آن ها نص خاص به خاطر خصوصیت خمر است. فعلا ما فقط دریچه تسبیب را می خواهیم دنبال کنیم. صریح این است که غارسها و حارسها این ها مورد لعن قرار گرفته اند نه مورد نهی، لعن حمل به منهی می شود یا نه، ممکن است یک عمل اصلش از لحاظ وضعی اشکال نداشته باشد ولی خودش قبح ذاتی داشته باشد. و ثانیا غارس و حارس سبب نیست. ما می خواهیم تسبیب را مورد بحث قرار دهیم. بنابراین درباره خمر که مثال زدیم، مثال درست و اطلاقات او را شامل می شود.

وجود صحت استناد برای لحاظ تسبیب

دو نکته اضافه می شود: نکته ای که اضافه می شود این است که این حرمت نسبت به تسبیب، طبق قاعده هم است. برای این که صحت استناد دارد. صحت استناد که داشت، طبق قاعده می شود. سببی که صحت استناد دارد، مسئولیت و غرامت آثار مثبت و منفی به آن مترتب می شود. این یک نکته، و ما فقط تسبیب را گرفتیم لذا آن هایی که سوال شد در نظر نداشتم، چون در محدوده تسبیب نیست، در محدوده مقدمات بعیده است. چون از غرس تا شرب چند تا مرحله فاصله وجود دارد و سبب به حساب نمی آید و معدات است. درباره معدات هیچ کسی اشکال نمی کند و تسبیب نیست.

وجود مبغوضیت ذاتی در مثل خمر برای تسبیب

ص: ۱۹۲

نکته دومی که اضافه می شود این است که از کلام خود ایشان هم استفاده شد که ما هم بعدا به آن کار داریم، این است که خود عمل مبغوضیت ذاتی دارد ولو مباشر جاهل باشد، آن اثرش را می کند. مثل تاثیر داروی شیمیایی که بخورد آدم، آن اثری که دارد به جای خواهد گذاشت، در حد اثر وضعی و در خمر مضافا بر اثر وضعی یک اثراتی که از سوی شرع اعلام می شود هم هست. یک نکته هم بگویم: ما در افعال و اعمال مضافا بر اثر تکلیفی و وضعی، یک اثراتی داریم که مخصوصا شرع اعتبار می کند در قالب وضع است اما اعتبار است. مثل این که نماز پذیرفته نیست که اثر وضعی است و تکلیفی نیست. یا این فرد قابلیت برای شهادت ندارد که اعتبار شرع است و تکلیف نیست، سنخ وضعی است اما با اعتبار شرع. پس ببینید از سنخ وضع با اعتبار شرع گاهی اشتباه می شود که وضعی است یا تکلیفی؟ سنخ وضعی است با اعتبار شرع. بنابراین نکته دوم مبغوضیت ذاتی که هم جنبه وضعی دارد که گفتیم روح را خراب می کند و جسم را فاسد می کند و اثر سوء و نفی سلامت، بیماری، این ها آثار وضعی است، دیگر آثار حیوانی هم که دارد. و همچنین آثار سلبی که از سنخ وضعی است با اعتبار شرع: عدم مقبولیت صلاه و غیره. بنابراین تسبیب نسبت به عمل محرمی که خود آن عمل مبغوضیت ذاتی دارد و در حال جهل از سوی شرع کل مبغوضیت آن مرتفع نیست، در این رابطه تسبیب محرم است، سید می گوید براساس اطلاقات، دو تا نکته ما اضافه کردیم که براساس قاعده تسبیب و براساس مبغوضیت ذاتی عمل.

ص: ۱۹۳

اعلام تنجس به مباشر واجب نیست و ارشاد نهی از منکر این جا جاری نیست

بنـابراین تسبیب حرام است امـا اعلام واجب نیست. چرا اعلام واجب نیست؟ اعلام دلیل نـداریم. نه از باب نهی از منکر است و نه از باب قاعـده ارشاد. بنابراین وجوب اعلام دلیل نـدارد اما تسبیب حرام است، لـذا فتوا همان است که در متن آمـده، تسبیب حرام منتها وجوب اعلام را در آن قسمت از متن سید نیاورده، سیدنا الاستاد اضافه فرمودند که اعلام واجب نیست.

آیا عدم اعلام اعانه بر اثم نیست

اشـکال مختصـری و جواب در انتهـای این بحث: اشـکال این است که وجوب اعلـم یـا عـدم اعلـم احیانا در جهت انجام کار کمک کردن است، تعاون بر اثم است و برای ارتکاب مبغوض این فردی که اعلام نمی کند، در جهت ارتکاب مبغوض سـهیم می شود. چون شـما گفتید عمل مبغوض ذاتی است، اعلام نکند ارتکاب مبغوض ارتباط پیدا می کند با عدم اعلام. جوابی که گفته می شود دو تـا جواب است: ۱. گفتیم فرق است بین انتساب عمل به سـبب و ارتباط عمل به شـئ دیگر. این جا انتساب از بـاب سـببیت نیست، ارتباط دارد و ارتباط را نمی توانیم زیر پوشـش قاعـده تسبیب قرار بـدهیم و دلیل دیگر نـداریم. اما سـیدنا الاسـتاد می فرمایـد: ما حرمت تسبیب را از باب مبغوضـیت اعلام نمی کنیم تا شـما بگویید در ارتکاب مبغوض، عدم اعلام هم ارتباط دارد بلکه از باب اطلاقات دلیل حرمت شـرب اعلام می کنیم. بنابراین اطلاقات حرمت شرب فقط شامل مباشر و مسبب است اما آن اطلاقات دال بر وجوب اعلام نیست، با وجوب اعلام ربطی ندارد.

بازگشت به فتوای متن که تسبب حرام و اعلام غیر واجب است

در نتیجه فتوای متن درست است و تسبیب برای اکل و شرب نجس و متنجس حرام است اما اعلام واجب نیست.

تفسیر آیات ۱۲۸ و ۱۳۳ سوره بقره در موضوع ولایت ائمه علیهم السلام ۹۲/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۱۲۸ و ۱۳۳ سوره بقره در موضوع ولایت ائمه علیهم السلام

آیه ۱۲۸ سوره بقره

خدای متعال می فرماید: «ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک و ارنا مناسکنا و تب علینا انک انت التواب الرحیم». حضرت ابراهیم خلیل پس از که امتحانات و ابتلائات پیروز بیرون آمد، با خدای متعال گفت و شنودهایی داشت و مطالباتی. یکی از مطالبات که قبلاـ گفته شد این بود که از ذریه من امام قرار بده، که خدای متعال فرمود: «لا ینال عهدی الظالمین». در آیه ۱۲۸ می فرماید: من و اسماعیل را مسلمین یعنی اهل تسلیم به معنای واقعی قرار بده. «ربنا و اجعلنا مسلمین»،

منظور از مسلمین لک

منظور از این مسلمین آن مسلم به معنای پیرو دین اسلام نیست، منظور از این مسلم معنای لغوی یعنی تسلیما لامر الله است. دعای حضرت ابراهیم چه دعایی است که از خدا خواسته است، آن جایی که اوج می گیرد و امتحانات را کامل می دهد، جایی که دیگر بگیرد از خدا آن آخرین و بهترین را، این که تسلیم باشیم.

ص: ۱۹۵

جواب: چرا در مسئله امامت برای همه ذریه اش خواسته ولی تسلیم را برای خود و اسماعیل

جواب: معنای ذریه هم برای کل نیست «و من ذریتی» است، بعض از ذریه من. من تبعیض است. از کل ذریه که صدها هزار امام نمی شود، «من ذریتی» از ذریه من افراد خاصی را. و اما این جا این را دقت کنید که بحث فقهی و اعتقادی و عاطفی و ولاـیی است، «مسلمین» چه خواسته است از خدا؟ تسلیما لامرک باشیم، کجا خواسته؟ جایی که رسیده به اوج، چه کسی خواسته؟ حضرت ابراهیم، خواسته چقدر بالا باشد.

تسلیم نشانه از عبودیت به معنای کامل

این خواسته گفته می شود به تعبیر دیگر که یک خواسته نهایی نشانه از عبودیت به معنای کامل است. یک عبودیت به معنای کامل یعنی تسلیما لامر الله. می خواهید مصداق کامل آن را پیدا کنید، از نسل حضرت ابراهیم همین تسلیم آمد ادامه پیدا کرد تا روزی که محرم شد و عاشورا شد لحظات آخر عمر شریف سید الشهداء رسید، سید الشهداء گفت: «الهی صبر علی بلائک

تسلیما لامرک»، آخرین جمله هایی که به ثبت رسیده، «رضی بقضائک تسلیما لامرک لا معبود سواک». این ارتباط تا کجاست. عبودیت اوج آن تا کجاست؟ اوج عبودیت تسلیم است.

فرق بین تسلیم و رضا

فرق است بین تسلیم و رضا. تسلیم آن است که از اول با تمام اراده و طیب خاطر و با کل عزم و تصمیم آدم تسلیم امر خدا باشد اما رضا معنایش این است که آدم اگر مشکلی و عدم رضایتی و اکراهی و ناراحتی در کار داشته باشد، به جهت عظمت خدای متعال راضی بشود یعنی یک نوع تقبل با زحمت است راضی شدن. اما تسلیم از اول با تمام وجود و تمام عزم و اراده. لذا حدیثی که مکررا گفته ام برای عزیزان که بسیار هم مفید است از امیرالمومنین علیه الصلاه و السلام می فرماید: «الدین شجره اصلها التسلیم و الرضا». دین یک درختی است که ریشه آن تسلیم و رضاست. اگر بخواهیم اهل تسلیم و رضا بشویم، باید آدم سطح معرفت اش را بالا ببرد تا اهل تسلیم و رضا برسد، و آن گاه است که آدم سبک می شود. اهل تسلیم و رضا که شدی، دیگر سبک هستی و هیچ دیگر دغدغه نداری. یکی درد و یکی درمان پسندد/ یکی وصل و یکی هجران پسندد/ من از درمان و درد و وصل و هجران/ پسندم آن چه را جانان پسندد، شعر بابا طاهر بود رحمه الله علیه. چیزی که آدم را واقعا سنگینی را حل می کند و سنگینی وجود ندارد، تسلیم تا چه حد؟ دیگر خوفی از قیامت وجود ندارد، خوفی از محشر وجود ندارد. تسلیم هستم، خدا مرا که به جهنم ببرد تسلیم هستم هرچه خدا بخواهد. زندگی ممکن است به مشکل بربخورد، بربخورد تسلیم هستم هرچه خدا بخواهد. خدا توفیق بدهد که آدم بشود اهل تسلیم. یک عارف واقعی نه یک عارف اعلامی و ظاهری، یک عارف واقعی آن است که اهل تسلیم باشد.

روایتی از سید الشهداء در باب تسلیم

لـذا یک کسـی آمد خدمت سـید الشـهداء و از قول اباذر گفت اباذر می گوید که من بیماری را از سـلامت ترجیح می دهم و فقر را بر غنا ترجیح می دهم، آقا سـید الشـهداء فرمود: «رحم الله اباذر»، و اما ما «نحن نختار ما اختار الله»، ما اهل بیت این چنین نیستیم، مـا نه می گوییم فقر را بر غنا ترجیـح می دهیم که تصوف است، ما هر چه را خـدا بخواهـد آن را اختیار می کنیم. اگر بخواهیم عمق معرفت و عرفان ولایی که سرچشـمه عرفان اهل بیت هستند، عرفان اگر از جای دیگر بیاید گل آلود است، شبهه رهبانیت دارد یا تصوف است، باید از مهبط وحی بیاید، از معدن الرساله بیاید، از زبان سـید الشـهداء بیاید، ما راضـی هستیم به آن چه را خـدا اختیـار کنـد، برای مـا دیگر چیزی را ترجیـح نمی دهیم که مرض را بر سـلامت یـا فقر را بر غنـا. موضوع بحث دربـاره مسـلمَین بود، حضـرت ابراهیم از خـدایش خواست در آن دعـایی که مقبول است قطعـا، دعـای انبیـاء، نبی مرسل وقتی رسـیده است که به مقام اوج، وصل تنگاتنگ است و فاصله نیست. «ربنا و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه» این نکته دارد.

امت بر فردی که محیی یک ملت باشد، اطلاق می شود

از ذریه ما امت که امت به یک فرد صدق می کند. جایی که فرد از یک ویژ گی و یک عظمت خاصی برخوردار باشد. درباره حضرت ابراهیم آمده «ان ابراهیم کان امه»، درباره خود حضرت ابراهیم کلمه امت به کار رفته و خصوصیت دارد. این حرف را که شنیده اید کامل کنید، این که می گویید امت هم بر فرد اطلاق می شود و هم بر جمع، نه این چنین نیست. بر هر فرد اطلاق نمی شـود. بر فردی که اطلاـق می شود که محیی یـک ملت است. آن محیی انسـان است، آن محیی الشـریعه است، آن محیی الـدین است. آن در حقیقت آن که امت گفته می شود ظـاهر آن یـک فرد است ولی حقیقت آن یـک امت است. لـذا این که شمـا در اصـطلاح ابتـدایی می گوییـد امت هم به فرد و هم به جمع کامـل نیست، نه به هر فردی، فردی که واقع آن یـک امت است. حضـرت ابراهیم خلیل حقیقتا کل امت مسلمان بود. کل امت خداجو و خداپرست بود. از باب مثال امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه گفت: آقای شهید بهشتی یک ملت بود. یک ملت بود به این معنا.

معنای امةً مسلمةً لک در این آیه

بنابراین «و من ذریتنا امه مسلمه لک»، دو تا معنا: یک معنای ظاهری که جمعی باشد و یک امت اهل تسلیم برای تو باشد. و اما معنای دقیق از ذریه من «امه مسلمه» یعنی یک کسی که او بشود مصداق ذبح عظیم، او بشود در آخرین بیان خودش بگوید تسلیما لامرک، او امت مسلمه است. این دعای مستجاب حضرت ابراهیم است. این مصداق اتم امه مسلمه است.

اطلاق امت بر سید الشهداء علیه السلام

لذا در آیه دیگر هم می بینیم برای حضرت ابراهیم و برای حضرت سید الشهداء کلمه امت هم به کار رفته. «کنتم خیر امه اخرجت للناس تامرون بالمعروف و تنهون عن المنکر و تومنون بالله»، طبق روایت کتاب تفسیر ثقلین «کنتم خیر امه» درباره سید الشهداء است. حضرت سید الشهداء یک امتی است بهترین امت، نه تنها یک امت عادی، بهترین امت. دیدید درجات فرق کرد، یک وقت امت برای یک فرد اطلاق می شود برای فردی که دارای یک عظمت است، در حقیقت یک امت است. و یک مرتبه بعد می رود تکامل می کند، رشد می کند، اوج می گیرد، صعود می کند، می رسد به جایی که یک امت است ولی نه یک امت، خیر امت. «کنتم خیر امه» تو بهترین امت هستی که «اخرجت للناس» که طلوع کرده ای برای مردم. «تأمرون بالمعروف و تنهون عن المنکر»، امر به معروف و نهی از منکر، مصداق کاملش بیان سید الشهداء و قیام سید الشهداء و نهضت عاشوراست. بیان صریح آن «ارید ان آمر بالمعروف و انهی عن المنکر». که امه مسلمه بود. بعد از این که این آیه را ترجمه و تفسیر کردیم برای شما، مرحوم مفسر کبیر شیخ عیاشی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در تفسیر این آیه می فرماید: حضرت ابراهیم که از خدای متعال خواست «و اجعلنا مسلمین لک و من ذریتنا امه مسلمه لک»، این تقاضای اولش که از خدا کرد،

۱- تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۱.

دعای دوم حضرت ابراهیم

بعد شروع کرد دعای دوم، دعای دوم که در سوره ابراهیم، از خدای متعال تقاضا کرد «و اجنبنی و بنی ان نعبد الاصنام» (۱) ، ما را محفوظ بدار و فرزندان من را محفوظ بدار از عبادت اصنام. در این آیه مطلب خیلی از اهمیت خاصی برخوردار است، هم جنبی ایجابی دارد و هم جنبه سلبی. آنان که از نسل حضرت ابراهیم هستند و در تاریخ زندگی شان از شرک خبری نبوده، آن ها ابناء حضرت ابراهیم هستند و آن هایی که عبده اوثان بودند، از بنی ابراهیم نیست، «انه لیس من اهلک انه عمل غیر صالح». گفت خدایا فرزندان ما را طوری عنایت کن که خودم و فرزندانم از شرک بریء باشیم و هیچ گونه شرکی وجود نداشته باشد.

خواست حضرت ابراهیم هم دعا و هم اعلام مطلب است

هم خواست حضرت ابراهیم هم دعاست و هم اعلام مطلب. دعا، سوال کنید که پیامبر مرسل که نستجیر بالله در معرض شرک نبود؟ جواب این است که در معرض شرک نبودن یک مطلبی است و در پیشگاه خدای متعال عبودیت به آن معنا که اصل عبودیت و توحیدی که داریم با عنایت توست و خطر عبادت صنم هم به لطف تو از ما برداشته می شود، به این نکته اشاره دارد. و معنا بالاتر از این است که معنای ظاهری مطلوب باشد که ما را از عبادت صنم برحذر دارد. بلکه معنا این است که این توحیدی که داریم و آن عبودیت صنمی که هست، باز هم بشر محفوظ و مصون نیست، به لطف تو وابسته است، به ما کمک کن. برای خود ما و برای فرزندان ما. که این یک مطلب دعاست و مطلب دیگر اعلام است که پیامبر مرسل، پیامبر معصوم که این مطلب را می گوید گویا اعلام می دارد که در زندگی و در دفترچه احوال و حالات ائمه و انبیاء از شرک و عبادت اوثان خبری نیست، با عبادت اوثان با امامت، با نبوت، قابل تطبیق و قابل جمع نیست به هیچ وجه. اگر یک ذره در تاریخ شخصی عبادت اوثان به ثبت رسیده باشد، با امامت و نبوت قابل جمع نیست. این مطلب از این آیه استفاده می شود. بنابراین نتیجه ای که از این آیه می گیریم در عبارت کوتاه این است: دعا که برای فرزندان خودش می فرماید که از عبادت اوثان بری باشد هم جنبه دعایی آن را معنا کردم و هم جنبه بیان مطلب را اشاره کردم، نتیجه این شد کسانی که به ظاهر استناد نسبی دارند و عبده اوثان هست، از بنی ابراهیم نیستند. و آن هایی که بنی ابراهیم هستند در تاریخ زندگی شان از شرک و بت پرستی هیچ خبری نیست، به هیچ وجه شرک و بت پرستی در زندگی ذریه ابراهیمی که اهلیت امامت یا مقام امامت را دارند، وجود ندارد.

۱- ابراهیم/سوره۱۴، آیه۳۵.

آیه بعدی آیه ۱۳۳ سوره بقره

با توجه به این دو تا نکته می رسیم به آیه بعدی آیه ۱۳۳ سوره بقره از جابر بن عبدالله از امام صادق «سالته عن تفسیر هذه الآیه و اذ قال لبنیه ما تعبدون» که ادامه همان مطلب بالاست، «و اذ قال لبنیه ما تعبدون من بعدی قالوا نعبد الهک و اله ابائک ابراهیم و اسماعیل و اسحاق الها واحدا» این خطاب از حضرت یعقوب است در بیان حضرت ابراهیم آمده، در بیان احوال حضرت ابراهیم آمده، «اذ قال یعقوب لبنیه ما تعبدون من بعدی قال نعبد الهک و اله ابائک ابراهیم و اسماعیل و اسحق الها واحدا»، در این روایت از امام باقر آمده است به نقل جابر بن عبدالله قال «جرت فی القائم».

لزوم ایستادن هنگام شنیدن وصف خاص امام زمان

در موقع شنیدن آن وصف خاص آقا که از مصدر قیام است، برای پیروان اهل بیت ایستادن واجب و لازم، حداقل واجب ولایی است، واجب اخلاقی است، دلیلش این گفته می شود که آقا که حاضر است، یعنی غیبت نکرده ای که شوم طالب حضور/ پنهان نگشته ای که هویدا کنم تو را. ما نمی بینیم، او حاضر است. نور که مختفی نمی شود. چشم قدرت دید ندارد. هرچه هست از قامت ناساز بد اندام ماست و رنه تشریف در بالای کشف کوتاه نیست. آن هایی که مشرف می شوند، آن ها چشم شان بصریت دارد و الا ما قدرت آن دید را نداریم. از نظر علمی هم می گویید که اگر موج بالاتر از بیست هزار درجه باشد، آدم قدرت دید ندارد، دید محدوده خاص دارد. بنابراین آقا که حاضر است و نور خدا که قابل استتار نیست اما ما نمی بینیم. فرق است بین ندیدن و عدم حضور. گفته می شود آن اسم خاص آقا که از مصدر قیام است، برده شود آقا حاضر می شود، و آدم که نشسته باشد، بی ادبی است. و بی ادبی در برابر مولی دیگر برای ما جرم نابخشودنی است. لذا آن اسم و آن صفت خاص اگر برده بشود، باید آدم ایستاده بشود و قیام کند.

ص: ۲۰۰

معنای روایتی که در تفسیر این آیه آمده

«قال جرت فی القائم علیه السلام»،اما این را چطور معنا کنیم؟ یک بیان شد و یک بیان خیلی سنگین معنایش را باید پیدا کنیم. مرحوم فیض در کتاب تفسیر صافی می فرماید: «لعل مراده» اولا تایید کرده که این حدیث درست است و فیض خودش از محدثین معروف است و صاحب وافی است. اولا تایید کرده که این حدیث سند درست است، فرموده است «لعل مراده علیه السلام» یعنی حدیث درست است. «انها جاریه» همین سبک و سیاق جاری است تا می رسد به حضرت و تا حضرت جاری است، این یک معنا که مرحوم فیض این معنا را آورده و معنای بدی نیست و معنای درستی است که امام باقر فرموده است «جرت فی القائم»، یعنی این جریانی است که از نسل امام پس از امام، امامی که می آید به همان خصوصیت است که «یعبدون الها واحدا اله آبائک ابراهیم و اسماعیل و اسحاق»، این توجیهی است که در تفسیر صافی آمده. اما آن چه که می توان به عنوان معنای دقیق تر برای این آیه بیان کرد این است که جرت مثل ظهرت است. لذا ما در احادیث ظهرت و جرت را گاهی در بدل هم دیگر به کار می بریم. می گوییم آن توحید به معنای واقعی در حد بارز و برجسته بین مردم و جهان که هم واقعی و هم حقیقی است و هم در سطح جهان، آن توحید جلوه کند و بدرخشد. توحیدی که بدرخشد به معنای کلمه «جرت فی القائم»، برای خود ائمه و خود انبیاء توحید شخصی بوده و مثل هم هستند در توحید. توحیدی که امام عصر دارد همان توحیدی است که حضرت ابراهیم داشته و حضرت اسماعیل و انبیاء دیگر. و اما این جرت می رسد در آن جایی که امام ان شاء الله بعد از تشریف آوردن شان تجسم توحید جلوه کند در عالم هستی، آن گاه است که دیگر آن میزان توحید که جلوه کرد و قلب ها و دل ها روشن شد، دیگر عدل خودش می آید. قسط خودش می آید، اقامه عدل و قسط کامل بدون آن نمی شود.

سوال و جواب

لذا یک سوالی را هم جواب بگویم که در دعای افتتاح آمده که آقا امام زمان «یعبدک و لا یشرک بک شیئا»، این را معنا می خواستم بکنم، منظور از «لا یشرک بک شیئا» که درباره آقا آمده این است که آن «لا یشرک بک شیئا» عملی و جهانی باشد و «طمعا للجنه و خوفا للنار» شیئا است. و هم لا یشرک بک شیئا ابدا که در شکل جهانی تجلی بکند، تجسم توحیدی.

نکته اخلاقی درباره ایام محرم

آیه ای که درباره تبلیغ آمده بهترین آیه، «ادع الی سبیل ربک بالحکمه و الوعظه الحسنه»، می گوید دعوت کن به سوی راه پروردگارت با دو خصوصیت: ۱. با حکمت، حکمت با معرفت. خودت باید از لحاظ معرفتی باطن ات درست باشد. سعی کنیم که ان شاء الله همین طوری هم است که خود ما از لحاظ معرفتی درست باشیم. یک وقت حکمت برای شما معنا کردم که آقا امیرالمومنین فرمود: «افضل الحکمه معرفه الانسان نفسه»، حکمت فلسفه نیست، حکمت معرفت است. اول آدم با حکمت یعنی با معرفت، از نظر شخصی دارای معرفت باشد. گفته اند که علماء سلطان قلوب است رمزش این است که اگر آدم معرفت باطنی داشت، تاثیر آن طبیعی است. «و الموعظه الحسنه»، موعظه حسنه هم محتوایی و هم قالبی، بیان روان و ساده باشد و خسته کننده نباشد. و بیان هم طوری نباشد که مخاطب ها متوجه نشوند، کوتاه، مختصر، واضح. و محتوا کامل و متقن باشد. سه تا خصوصیت دارد: اتقان و بیان رسا و از لحاظ محتوا هم برای مردم جنبه عملی داشته باشد، مطابق مقتضای حال باشد. شما بروید برای مردم مسئله شرعی نگویید و همه اش بحث کنید از دنیای علم یا از دنیای صنعت یا از دنیای سیاست یا از دنیای تعارضات، همه را مطرح کنید و آن چه امر به معروف است و نهی از منکر است، را نادیده گرفته بشود این تبلیغ نیست. در تبلیغ امر به معروف و نهی از منکر چهارچوب اصلی مبلغ است چون ما پیرو امام حسین ایم و سید الشهداء برای امر به معروف و نهی از منکر. ولی امر به معروف و نهی از منکر به شکل موعظه حسنه، موعظه حسنه یعنی کسی که حسن بیانش از لحاظ قالب و محتوا بدرخشد، این را می توانیم بگوییم موعظه حسنه. و بدون قصد قربت و بدون توسل نمی شود. شما در دهه عاشورا قطعا بدون خواندن زیارت عاشورا خصوصی خودتان نباشید. باید حداقل دهه عاشورا که جای منبر می روید، خودتان زیارت عاشورا بخوانید، و برای مردمی که حرف شما را گوش می دهند، زیارت عاشوراء در مجالس خصوصی بخوانند. و ثواب منبرتان را هدیه کنید به روح سید الشهداء و اهل بیت اطهار. اللهم وفقنا لما تحب و ترضی

ص: ۲۰۲

عدم وجوب اعلام در شبهات موضوعیه ۹۲/۰۸/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عدم وجوب اعلام در شبهات موضوعیه

مطالبی در مورد اباعبدالله الحسین علیه السلام

توفیقی بود که ایام دهه اول محرم به وظیفه تبلیغ و شرکت در مراسم عزاداری سید الشهداء سهم گرفتید، عنایت خداست و توفیق الهی است که آدم در مثل چنین ایامی سهمی داشته باشد، منبری برود، روضه ای بخواند و اشکی بریزد و گریه کند، توفیق فوق العاده بزرگی است. آدم الان هم قدرش را می داند و بعدا در آینده نه چندان دور یعنی آینده پس از مرگ، آدم قدرش را می داند که این مجالس چه بوده است. در یک مکاشفه ای از مرحوم شاه آبادی آمده است که کسانی با ایشان اهانت و جسارتی داشته و بعد گرفتار شده اند، آن افرادی که گرفتار شده اند، گویا از آقای شاه آبادی خواسته شده که ببخشد و عفو کند، ایشان در جواب گفته است که به آن ها بگویید که ذکر خدا بگویید تا ان شاء الله از این مشکل و از این عذاب و شکنجه آزاد بشود، خبر را که آوردند، دیدند آن هایی که دارند ذکر می گویند همه شان یا حسین می گویند. که یا حسین در حقیقت ذکر ولی الله و ذکر الله است. و آیت عظمی الهی خود قیام عاشوراست. چون خیلی از آیات عظمی مورد توجه قرار نمی گیرد، آیت عظمی است ولی توجه نمی شود. آدم از نزدیک با آن آیت عظمی در ارتباط است، ولی توجه نمی کند. مثال بسیار ساده ما و شما همه روزه خورشید را می بینیم، توجه نمی کنیم و طلوع می کند و غروب. یک لحظه فکر کنیم یک کوره سوزان هفت میلیارد سال نوری عمر دارد تقریبا، در یک مدار، چگونه نور می دهد چگونه طلوع می کند، و هر روز سیصد هزار تن از حجمش هم کاسته می شود و چقدر هم جذب می کند، این چه صنعی است؟سبحان الله تعالی!، یک لحظه آدم ببینید چقدر آیتی است. هیچ کس فکر نکنم درباره خورشید توجه کند دلیلش این است که همیشه است. ما که خدا توفیق داده است که ما همیشه سید الشهداء بوده ایم و هر سال هم گریه می کنیم و یک چیز عادی است. اما اگر یک بار فکر کنیم که چطور می شود هر سال، از چه زمانی بوده است؟ هزار و نزدیک چهارصد سال و حدود چهارده قرن. هر سال ده روز محرم بلکه تا آخر صفر کم و بیش، و روز عاشوراء که غوغا، و این جاذبه نه از طرف دولت اجبارا و نه از طرف ثروتمندان پول و خرج و اینهاست، مردم خودشان می ایند این مراسم برگزار می کنند یا سوز و گدازی، این چیست؟ عزیزترین فردش که آدم از دست بدهد، یک سال، دو سال، سال های بعدی مراسم تشریفاتی است و غصه دیگر نیست. خب این که ده سال نیست، بیست سال نیست، صد سال نیست، هزار و چهارصد سال پیش از این. در ایام عاشورا عده ای به وسیله گریه کردن بر سید الشهداء جان خودشان را از دست می دهند و می میرند. چند سال پیش از این بود خودم دیدم که یکی از علماء در مجلس آقای گلپایگانی رحمه الله تعالی علیه در جلسه روضه آن قدر اشک ریخت که فوت شد. مگر این چیست ؟ آیت عظمی الهی است و هیچ تفسیر دیگری ندارد. یک آیت روشن مثل خورشید که آیت عظمای الهی است. و اگر می خواهید تحلیلی جوابش را پیدا کنید، چرا قیام عاشورا، هر سال بیشتر می شود و کمتر نمی شود، شما ببینید الان جهان شمول شده. آن اشعاری که هست که این حسین کسیت که عالم همه دیوانه اوست این چه شمعی است که جان ها همه پروانه اوست، واقعا چیست؟ به این سوال که چرا عاشورا همیشه باقی است، جواب هایی گفته شده است اما جواب اصلی آن این

است که برای این که معرفت حق و عبودیت حق دو حقیقتی است واقعی و آسیب ناپذیر و ماندگار برای همیشه و جاودانی برای همیشه. همه خواص و صفات اعتباری باشد، معرفت و عبودیت واقعی است. همیشه است و هیچ گاه از بین نمی رود. و اگر معرفت و عبودیت در اوج برسد، بقایش همراه با جاذبه است. در کربلا توسط سید الشهداء سلام الله تعالی علیه و یارانش معرفت حق و عبودیت حق در حد کامل و تمام جلوه کرد. جلوه معرفت حق بما هو حقه و جلوه عبودیت حق در حد کامل لذا از بین نمی رود. از این رو اگر بخواهید مصداق پیدا کنید، «عرف الله حق معرفته و اتق الله حق تقاته»، در تمام شرائط از ورود در زمین خود کربلا و حالات و اوضاعی که در اختیار محققین است، عبادت بود و توجه به خدا بود و عدم وحشت از خطرات جسمانی و مادی بود و تنفر از ذلت بود و همه اش یاد خدا و معرفت خدا و ذکر خدا، کدام روحی در شب عاشورا در وضعیتی که آماج تیراندازی دشمن و حمله دشمن در حدی که هیچ گونه ادب و رحم و خوی و منش انسانی دیده نمی شود، وحشی تر از هر وحشی که فکر کنید، چه روحی باشد که آن شب را همه اش به مناجات و یک آرامش روحی برای مناجات. چه روحی باشد که در آخرین مرحله که سوار اسب شد عرض کرد پیشگاه خدای متعال «بک ثقتی یا الله». و آن لحظه آخری که از اسب هم افتاد گفت «بسم الله و بالله»، اوج عبودیت و اوج معرفت سبحان الله تعالی! این تا ابد باقی است و از بین نمی رود. خداوند برای همه ما و شما این توفیق عنایت کند که ما شمه ای از آن معرفت و عبودیت را داشته باشیم که رمز و راز پیروی از اباعبدالله از معرفت و عبودیت باید ما بهره ای داشته باشیم. اگر معرفت و عبودیت بود، آدم را سبک می کند. معرفت و عبودیت دیگر در برابر مسائل و مشکلات دنیا، سبک است و کار را براساس وظیفه انجام می دهد و می رود دنبال کار، اگر شد بشود و اگر نشد نشود. این ها مسائلی است که وظیفه ظاهری است. معرفت کارش را می کند و جهت می دهد، عبودیت برای ما وظیفه می دهد که کار انجام بدهد و دیگر نگرانی وجود ندارد. سر این نکته که گفته اند سید الشهداء در آن شرائط حساس یک ذره اضطراب نداشت، معرفت و عبودیت است، اوج معرفت و عبودیت. از آن طرف عجیب این است آن سپاه کوفه و شامی بودند، آن اعمال و آن آزار و اذیت هایی که انجام می دادند بویی از انسانیت وجود نداشت. آب را چه کسی می بندد بر روی مهمان ها و بچه سن های تشنه؟ کجایش انسانیت است؟ آب را می بندد و چهار هزار نفر موکل شده است که آب را نگذارند ببرند. نماز می خواند سید الشهداء، در فرجه ای که مهلت گرفته شده که جنگ چند ساعت بعد، ولی نماز خواندند نمی گذارند و تیرباران می کند. خداحافظی می کند، در آخرین لحظه خداحافظی با بچه های کوچکش در خیمه، خداحافظی می کند اجازه نمی دهد و تیرباران می کند. می گوید حضرت سید الشهداء با بچه ها که خداحافظی می کرد و جمع شده بودند، هر بچه ای که خداحافظی می کند، جدا نمی شود. در همین اوضاع و احوال تیرباران از طرف دشمن شروع شده تا تیر به طناب خیمه که رسید، امام حسین به خواهرش حضرت زینب گفت که دیگر بچه ها را جمع کن. سپرد به حضرت زینب و خودش به طرف میدان آمد. سوی میدان رفت آن طلع نضید/ بانگ مهلا مهلا خواهر شنید/ ای برادر اندکی آهسته رو/ دود قلب خواهرت را شسته رو/ ماه بر خورشید شد سد طریق/ نقره می گیرد به دام خود عقیق/ بار دیگر خون دل را جوش داد/ حرف های خواهرش را گوش داد/ صلی الله علیک یا مولای یا اباعبدالله و علی الارواح التی حلت بفنائک.

ص: ۲۰۳

سوال: چگونه در کربلا اوج معرفت بود؟

جواب: اوج معرفت توسط سید الشهداء و حرکات و افعال و اذکارش، اذکاری که همیشه در همه آن شرائط فقط می گفت

خـدا، در همه خطرات نادیـده می گرفت امـا یک لحظه خـدا را فراموش نمی کرد که اوج معرفت است. یک کمی فشار بیاید آدم دیگر ذکر و حرف زدن و خودش را هم فراموش می کنـد، یک لحظه از یاد خدا آن هم با توجه خاص غافل نمی شد که اوج معرفت بود. اوج عبودیت هم که نمـاز را در چه شـرائطی می خوانـد. ان شـاء الله همه ما از عنایات سـید الشـهداء بهره مند بشویم.

سید یزدی در مسئله ۳۲ می فرماید: اما اذا لم هو السبب فی استعماله

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسـئله ۳۲ احکام نجاسات فرمودند: «کما یحرم الاکل و الشـرب لشئ النجس کذا یحرم التسبیب لاکل الغیر او شـربه و کذا التسـبب لاسـتعماله فیما یشترط فیه الطهاره فلو باع او اعار شیئا نجسا قابلا للتطهیر یجب الاعلام بنجاسـته و اما اذا لم یکن هو السـبب فی استعماله» که تا این جا خوانده بودیم «و اما اذا لم یکن هو السبب فی استعماله» اما اگر مکلف سـبب برای استعمال نجس نباشد «بان رآی ان ما یأکله شخص أو یشربه أو یصلی فیه نجس فلا یجب اعلامه» اما اگر سبب نباشد ولیکن ببینید که شخصی نجسی را می خورد یا نوشیدنی نجسی را می نوشد یا نماز در لباس نجس می خواند، واجب نیست اعلام. که ما حصل بحث قبلی ما هم این شد که حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام نسـبت به ارتکاب محرم کلا و نسبت به اکل نجس به طور خاص.

ص: ۲۰۴

کلام سید حکیم درباره تسبیب و تسبب

درباره تسبیب و تسبب سید الحکیم فرمودند که منظور از تسبیب این است که شخصی سبب برای انجام عملی را آماده کند، سبب سازی بشود. تسبیب یعنی سبب سازی. مثل کسی که سر راه مردم مانعی ایجاد کند، عابرین که عبور کنند به آن مانع برخورد بکنند، آسیب ببینند، این تسبیب است. عاملی که آن مانع را ایجاد کرده، در اصطلاح دقیق مسبب است و براساس فهم عرف سبب است که عرف صحت استناد دارد و صحت استناد که داشت می شود سبب. در تسبیب می شود سبب قصد برای انجام مسبب داشته باشد یا اصلا قصدی در جهت انجام مسبب ندارد، مانع را برای کار دیگری ایجاد کرده، قصدش این نبوده که کسی برود آن جا به این مانع بربخورد و آسیب ببیند. قصد مسبِب تحقق مسبَب نبوده است. گاهی هم ممکن است قصد مسبِب تحقق مسبَب باشد. پس تسبیب در شکل اعم است، به این معنا که می شود سبب قصد تحقق مسبَب را داشته باشد و می شود اصلا قصد تحقق مسبَب در کار نباشد، سبب غافل باشد. و اما در تسبب قصد شرط است. تسبب آن است که آدم چیزی را سبب قرار بدهد برای تحقق یافتن مسبب. در همان مثال مانعی را ایجاد کند به قصد این که آن آقا که با ماشین اش می آید بخورد به این مانع و آسیب ببیند. قصد تحقق مسبب را دارد. این فرق را سید حکیم فرموده است.

اما منظور سید یزدی از تسبیب و تسبب

اما سید طباطبایی یزدی آن چه از عبارت متن استفاده می شود، منظورش از تسبیب این است که واسطه بین مسبِب و مسبَب وجود داشته باشد مثل این که کسی به فرد دیگری بگوید که شما برای این طفل غذا بدهید، مثلا غذای آلوده و نجسی که این می شود تسبیب که سبب سازی شده و واسطه بین مسبِب و مسبَب وجود دارد. اما در تسبب از ضمن کلامش استفاده می شود که واسطه در کار نیست. مثل پرستاری یا خود مادری که طفل اش را غذای نجسی بخوراند که این تسبب است.

در فقه اثر عملی برای فرق بین تسبیب و تسبب به ثبت نرسیده

با این توضیحی که داده شد، معنای تسبیب و تسبب را که به دست آوردیم، اثر عملی برای تسبیب و تسبب در فقه به ثبت نرسیده به این معنا که تسبیب یک اثری داشته باشد و تسبب دیگر، لذا سید الاستاد از تسبب نام نبرده، چون اثری که مترتب می شود برای تسبیب همان اثری است که برای تسبب است. در جهت ترتیب اثر فقهی فرق بین تسبیب و تسبب وجود ندارد. فقط بیان این مطلب حکایت واقع است یعنی واقعیت سبب سازی به دو گونه است یا در شکل تسبیب است یا در شکل تسبب است، برای شرح واقعه است. فرق بین تسبیب و تسبب شرح واقعه است نه این که اختلاف در اثر وجود داشته باشد.

ص: ۲۰۶

بطور کلی تسبیب حرام و اعلام واجب نیست

مسئله به طور عمده آن چه در متن آمده و آن چه را که سیدنا الاستاد می فرماید در عبارت کوتاه این است که تسبیب حرام است و اعلام واجب نیست. در این دو جمله کل این مسئله کامل می شود.

نکات تکمیلی

در جهت تکمیل این مسئله نکاتی را سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه بیان می کند که توجه به آن نکات در جهت کامل شدن بحث مفید و موثر است.

قانون کلی در شبهات موضوعیه اعلام واجب نیست مگر در نفوس و اعراض

۱. وجوب اعلام درباره شبهه مربوط به نفوس و اعراض. اگر گفتیم که اعلام درباره شبهات موضوعیه واجب نیست مطلقا، ارتکاب محرم باشد، اکل و شرب نجس باشد، در هر صورت اگر جهل نسبت به موضوع بود، اعلام واجب نیست، این را به قول مطلق اعلام کردیم اما این قانون کلی ما یک استثناء دارد. قانون کلی ما این شد که در شبهات موضوعیه اعلام واجب نیست مگر در مورد نفوس و اعراض. اگر کسی ببیند شخصی می خواهد قتل انجام بدهد به عنوان این که آن شخص مورد این عمل قتل مهدور الدم است ولیکن ناظر بداند که شخصی که اقدام به قتل می کند اشتباه کرده، آن فرد مهدور الدم نیست و محقون الدم است. شبهه موضوعیه است و قانون عدم وجوب اعلام بود. اما استثنایش این شد که در شبهه متعلق به نفوس استثناء خورده است. واجب است اعلام کنید که این شخص مهدور الدم نیست. و مورد دوم شبهه متعلق به اعراض، مثلا فرد سومی کسی را می بیند که شخصی اقدام کرده است به ازدواج با یک زنی که آن زن خواهر رضاعی او بوده ولی او نمی داند و جاهل است، آن شخص سومی که می داند که آن مرأه خواهر رضاعی این آدم است، باید به او خبر بدهد هرچند شبهه موضوعیه است و ازدواج اگر بکند هم به حرمت تکلیفیه و وضعیه برنمی خورد و ولدش هم می شود ولد شبهه و ولد حرام نیست، چون جهل است. ولیکن چون شبهه متعلق به اعراض است، باید تذکر داده شود.

۱- تنقیح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۰.

اشکال و جواب

سوال: سید یزدی عنایت به این استثناء نداشتند؟

جواب: استثناء را ایشان نفرموده، و این استثناء را سید الاستاد فرموده. اگر اشکال شود که مگر سید طباطبایی این مطلب را قبول نداشته که استثناء نکرده، جوابش این است که شاید منطقه بحث فرق می کند. منطقه بحث طهارت و نجاست است و آن منطقه خودش است، از آن جهت وارد نکرده است. جواب دوم این که شاید آن را جزء مسلمات تلقی کرده که نیاز به تعرض ندارد و قطعی است. چرا این جا استثناء شده است؟سرش اهمیت بود. حالاـ در صورتی که فرد مخبر یا فرد ثالث علم داشته باشد که قطعا اعلام بکند.

احتیاط و استثنای آن

و اگر احتمال می دهد مثلاـ فردی را می بیند که اقدام کرد برای ازدواج نسبت به خانمی که احتمال می دهد که خواهر رضاعی اش است، چه حکمی دارد؟ و کسی را می کشد احتمال می دهد که اشتباه شده است و این محقون الدم باشد، چه حکمی دارد؟ گفته بودم که احتیاط تابع دلیل خودش است، وجوب برای احتیاط وجوب شرعی قطعی نداریم مگر در دو مورد: در مورد شبهه دماء و فروج وجوب احتیاط قطعی است.

استثناء و احتمال عقلایی

و نکته دیگری را این جا هست این که قانون این بود هر کجا احتمال عقلایی نبود، به آن احتمال اعتناء نمی شود. و احتمال عقلایی یعنی احتمالی که عقلاء در برابر آن احتمال اعتناء کنند، اگر عقلایی نبود می شود احتمال ضعیف و به احتمال ضعیف کسی اعتناء نمی کند . و احیانا می شود احتمال عقلی که به احتمال عقلی اگر اعتناء بشود، تمام مسائل مشکل روبرو می شود. به احتمال عقلی کسی اعتناء نمی کند، و به احتمال ضعیف هم اعتناء نمی شود اما این هم یک استثناء دارد که به احتمال ضعیف اعتناء نمی شود مگر در موردی که محتمل اهمیت داشته باشد. احتمال ضعیف است اما محتمل قوی است، به خاطر خطرناک بودن محتمل به احتمال ضعیف هم باید اعتناء بشود. این جزء آن نکاتی است و از ابتکارات نظر سیدنا الاستاد است که احتمال ضعیف باشد و محتمل قوی باشد، به احتمال ضعیف هم باید اعتناء کرد و اعتبار قائل شد که مثال بارز آن فروج و دماء است که احتمال می دهیم و چون محتمل قوی است، احتمال ضعیف اعتناء می شود و مدرک این بحث از سیدنا الاستاد و از افادات شفاهی ایشان استفاده کرده ایم. این نکته اول بود که دو تا استثناء داشتیم،

نکته دوم اگر حرمت تسبیب مسلم بود وجوب اعلام باید باشد

۲. گفته می شود که اگر حرمت تسبیب مسلم بود، وجوب اعلام هم باید باشد. چون حرمت تسبیب به دلیل این است که عمل مبغوضیت ذاتی دارد و مفوت غرض می شود. غرض مولی این است که آن عمل مبغوض انجام نگیرد، شما اعلام نکنید، آن عمل انجام می گیرد و غرض مولی فوت می شود و باید اعلام کنید. جوابش را سید می فرماید که ما که می گوییم تسبیب حرام است، حرمت تسبیب برگرفته از مبغوضیت عمل نیست، حرمت تسبیب مربوط است به اطلاق ادله حرمت، دلیل حرمت همان طور که شامل مباشر می شود، شامل مسبب هم می شود. شئ ای که حرام است، برای مباشر و برای سبب. دلیل حرمت شامل سبب می شود نه مبغوضیت عمل تا شما بگویید که اعلام واجب است.

نکته سوم: دلیل اخص از مدعی

نکته ۳. گفته می شود این ادله ای که تا حالا اقامه کردید اختصاص دارد به اکل و شرب شئ نجس، گفتید حرمت تسبیب مثال که آوردید، نصی که مورد استناد قرار دادید، این نتیجه را داد که تسبیب حرام است نسبت به اکل و شرب شئ نجس، دلیل اخص از مدعاست. مدعا این بود که اکل حرام هم اگر در مرحله تسبیب قرار بگیرد، باز هم حرمت تسبیب است که شرح آن جلسه آینده.

بحث تکمیلی راجع به حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام نسبت به اکل و شرب شئ نجس ۹۲/۰۸/۲۸

ص: ۲۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث تکمیلی راجع به حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام نسبت به اکل و شرب شئ نجس

حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام

پس از که ما حصل مسئله ۳۲ این شد که آن چه از ادله استفاده می شود درباره اکل و شرب نجس، حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام است. بعد از بیان اصل مسئله نکات تکمیلی عنوان شد، دو تا نکته گفته شد، رسیدیم به نکته سوم.

نکته سوم بررسی حرمت تسبیب

نکته سوم عبارت است از بررسی قلمرو حرمت تسبیب: بیان کردیم که حرمت اکل و شرب نجس بالمباشره و بالتسبیب حرام است. اما قلمرو حرمت تسبیب را باید توضیح بدهیم. آن چه از نصوص استفاده می شود، حرمت تسبیب مربوط است به اکل و شرب شئ نجس. بنابراین حرمت تسبیب شامل اکل وشرب شئ حرامی که نجس نباشد، نمی شود. مفاد دلیل اختصاص را اعلام می کند.

روایت وسائل الشیعه از امام صادق علیه السلام

به این معنا که در نصوص ما آن چه آمده بود، مورد مربوط می شد به اکل و شرب شئ نجس که در این رابطه روایتی که داشتیم عبارت بود از صحیحه معاویه بن وهب. سند حدیث: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن حکم عن معاویه بن وهب، همه صحاح و اجلاست. محمد بن یحیی و احمد بن محمد که از مشایخ شیخ کلینی است. علی بن حکم هم توثیق خاص دارد و معاویه بن وهب که از اصحاب امام صادق است و از اجلاست.« معاویه بن وهب عن ابی عبدالله علیه السلام قلت جرز مات فی الزیت او السمن او العسل فقال اما السمن و العسل فیوخذ الجرز و ما حوله و یوکل ما بقی و اما الزیت فیستصبح به» (۱) (۱). مثال ما همین ذیل روایت است. زیتی که متنجس بود که جرز یعنی موش بزرگ، مرده بود در داخل روغن زیتون و روغن زیتون هم که مایع است و قابل سرایت است، «یستصبح به» قابل اکل و شرب نیست، اکل و شرب آن حرام است.

ص: ۲۱۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۶، حدیث ۱.

آیا تسبب در نجس حرام است یا در اکل حرام هم حرام است

خود دلیل حرمت از یک سو اطلاق دارد که مباشرةً شرب حرام است و تسبیب هم حرام است. از سوی دیگر اکل و شرب که حرام شد، درباره اکل و شرب نجس است که زیت نجس است. که متنجس را هم مسامحةً نجس می گوییم. مورد اختصاص دارد به اکل و شرب نجس و اما اگر تسبیب درباره اکل و شرب حرامی بشود که نجس نیست. مثلا کسی گل می خورد یا در

مثال فقهی جری و مارماهی می خورد، آن هم نجس نیست، حرمت آن از کجا به دست می آید؟ ممکن است آن جا تسبیب حرام نباشد.

نظر مرحوم خویی در تنقیح که تسبب در اکل حرام هم حرام است

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اکل و شرب حرام اعم از این که آن حرام نجس باشد یا نجس نباشد مثل گل و خاک، خود آن فعل حرام بما هو حرام اقتضاء می دارد که مباشرت و تسبیب در جهت انجام آن فعل حرام، حرام است. مباشرت کند خود فرد بخورد یا سبب بشود برای خوراندن کس دیگر. در هر صورت خود فعل حرام طبیعت آن این اقتضاء را دارد که مباشرت و تسبیب درباره انجام فعل حرام، حرام است. به عبارت دیگر اقتضای ذاتی معنای حرمت این است که مباشرت و تسبیب در جهت انجام آن حرام است. پس از این، این توضیح را عنایت کنید: شما همیشه خوانده اید و بحث می کنید مقدمه واجب را و به مقدمه حرام خیلی توجه ندارید و الا همان مقدمه واجب را بیاورید این جا بکار بگیرید. چطوری مقدمه واجب، واجب است، مقدمه حرام، هم حرام است. بنابراین خود دلیل حرمت شئ اغناء می کند از این که ما دلیل دیگری اقامه کنیم برای حرمت تسبیب. دلیل اصل حرمت کافی است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۰.

تسبب بدوی و حقیقی

و اما در همین تسبیب این نکته را توجه داشته باشید که در تسبیب حرام باید تسبیب احراز بشود. چون تسبیب هم مثل انصراف، بدوی و حقیقی دارد. تسبیب استناد است. استناد مسبب به سبب است. این استناد دو قسم است: استناد بدوی و استناد حقیقی. استناد بدوی این است که با دید مسامحی و عامی شئ ای را به شئ بعیدی مستند می کند. فردی کسی را درس داده و آن کسی که سواد یاد گرفته رفته افساد کرده، می گوید شما که درس دادید، مسبب هستید، استناد بدوی است. و بعد از دقت می بینیم که این استناد درست نیست، بعد از دقت ملاحظه می شود که صحت سلب دارد و مستند به آن نیست. بنابراین در استناد یا تسبیب دقت شود که استناد، استناد حقیقی باشد نه استناد بدوی، این یک نکته.

برای تسبب در مباشر باید تخلل اراده درکار باشد

نکته دیگر این که گفتیم تسبیبی که در فقه و حقوق بار مسئولیت در پی دارد، آن تسبیبی است عرفا صحت استناد داشته باشد، نکته دیگری را هم اضافه کنید و آن این است که تسبیب از دید عرف صحت استناد است و از دید شرع تسبیب حقیقی آن است که اختیاری بین مسبب و مباشر فاصله ایجاد نکند. به عبارت دیگر بین مسبب و مباشر تخلل اختیار و اراده در کار نباشد. طوری باشد که مباشر مسلوب الاراده یا اراده اش مقهور اراده مسبب باشد. اما اگر خود مباشر اراده و اختیار دارد، ولو مسبب تحریک کرده، تخلل اراده و اختیار بین مباشر و مسبب اگر در کار بود، تسبیب حقیقی صورت نگرفته است. قبلا در بیان سید الاستاد آمده بود که اراده مباشر مقهور اراده مسبب باشد. بنابراین تسبیب در این حد که بود، حرمت آن ثابت است و بلا اشکال.

ص: ۲۱۲

سوال: گاهی استناد و تسبیب قابل اجراء نیست، و به همین خاطر شیخ انصاری و صاحب جواهر سراغ قاعده **لا** ضرر می روند.

جواب: آن مورد با این جا که شما می گویید وارد فروع که بشویم فرق می کند که صحت استناد نیست و صحت استناد که نبود، باید برویم از قاعده دیگر استفاده کنیم. شک در استناد است. اگر در استناد شک نداشتیم، نوبت به قاعده دیگر نمی رسد، خود استناد فرد یا مسببی که باعث انجام آن کار یا آن خسارت شده، عرفا می گوید آن مستقیما سبب این کار است و عرف که آن استناد را تایید کرد، از نظر شرعی هم آثار مترتب بر آن تسبیب می شود و در آن جا دیگر نیازی به قاعده دیگر نداریم. جایی که سراغ قاعده دیگر می رویم استناد ثابت نیست یا شک در استناد داریم.

سوال:

جواب: ما از خود صحیحه معاویه، استفاده نکردیم تسبیب در کار حرام را، چون صحیحه معاویه اختصاص به اکل و شرب داشت. آن را خواستیم بگوییم که فقط در جهت اصل مسئله به عنوان موجبه جزئیه که تسبیب در جهت اکل و شرب نجس حرام است، حرمت تسبیب را ثابت کردیم اما تعمیم آن که مدعای ما این است که تسبیب در جهت کار حرام و در جهت اکل محرم اعم از این که آن اکل نجس باشد یا نجس نباشد، باز هم تسبیب حرام است، آن را از خود دلیل حرمت اقتضایش این است که مباشرت و تسبیب در کار نباشد، منتها گفتیم باید تسبیب احراز بشود. تسبیب بدوی نباشد و احراز بشود و دو تا ضابطه داشتیم: یک ضابطه عرفی صحت استناد و یک ضابطه شرعی که بین مسبب و مباشر اختیار و اراده تخلل نداشته باشد، تخلل اراده بین مسبب و مباشر نباشد به این معنا که مباشر خودش در جهت انجام کار حرام اراده واختیار نداشته باشد. یا مسلوب الاراده است و یا مقهور الاراده است. بنابراین تا این جا با این نکات تکمیلی مطلب این شد که فتوایی که در متن آمده، همان است که تسبیب حرام است و اعلام واجب نیست. اگر جایی کسی تسبیب داشته باشد در جهت اکل و شرب محرم جایز نیست اما اگر کسی جایی ببیند که کسی اکل و شرب حرام می کند، وجوب اعلام ندارد چون نه نهی از منکر است و نه زیر مجموعه قاعده ارشاد است و نه دلیل خاص دارد و آن فردی که آن کار را انجام می دهد، خودش که جاهل به موضوع است هیچ مسئولیتی ندارد و گناهی انجام نداده. ربما تذکر دادن ایذائی می شود و جایز نیست. این مسئله **۳۲** تا این جا کامل شد. اما تحقیق این است که حرمت تسبیب و وجوب اعلام از احکام شرعیه تعبدیه است. بنابراین باید از نصوص استفاده بشود و خوشبختانه در این رابطه نصوصی آمده است که می توانیم مسئله را به طور کامل از نصوص استفاده کنیم.

ص: ۲۱۳

نصوص وارده در حرمت تسبیب اکل و شرب نجس

نصوصی که در این باره آمده است به سه دست است: دسته اول عبارت است از نصی که دلالت دارد بر حرمت تسبیب و حرمت تسبب که در متن آمده بود.

معتبره جابر بن عبدالله انصاری

از این جمله معتبره جابر بن عبدالله انصاری است. این حدیث را قبلا خواندیم. که معتبره می گوییم به خاطر این که بعضی از راوی ها توثیق عام داشتند و توثیق خاص نداشتند. در این روایت آمده است که جابر بن عبدالله انصاری «عن ابی جعفر الامام الباقر علیه السلام قال لعن رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فی الخمر عشره» امام باقر فرمود که حضرت رسول صلوات الله و سلامه علیه و آله درباره خمر ده تا مورد را مورد لعن قرار داده، «لعن رسول الله فی الخمر عشره غارسها و حارسها و عاصرها و شاربها و ساقیها» (۱) ، در این روایت که حضرت رسول این ده چیز را مورد لعن قرار داده، غارسها را که لعن کرده، لعن ظهور در حرمت دارد. یک عمل و یک شئ ای که شدت مبغوضیت باشد، مورد لعن است. شدت مبغوضیت و مورد لعن یعنی حرام.

دخالت فقه در تسبیب

همین جا حرمت تسبب استفاده می شود برای این که تسبب قصد به سوی تحقق مسبب است. هر غارس مورد لعن نیست، غارسی که درخت انگور را غرس می کند که مورد لعن نیست و کار حرامی انجام نداده. این همه انگورکارها، کار حرام انجام می دهند؟ خیر، می داند که ممکن است با چند واسطه برود و خمر درست کند، حرمتی نیست. حرمت وقتی است که تسبب باشد و تسبب انجام مقدمه با قصد تحقق مسبب بود. فرق بین تسبیب و تسبب این بود که تسبیب قصد انجام و تحقق مسبب در کار نیست و دخالت ندارد و گاهی سبب ساز غفلت دارد اما در تسبب قصد تحقق مسبب دخیل است. این جاست که ما استفاده می کنیم تسبب برای کار حرام هم حرام است. «لعن الله غارسها»، از این حدیث گفتیم حرمت تسبب و حرمت تسبیب استفاده می شود. حرمت تسبیب هم از ساقیها کسی که می خوراند خمر را، تسبیب می کند، حرمت تسبیب هم استفاده شد. پس دسته اول به همین نص اختصاص داشته باشد که معتبره جابر بود و دلالت داشت بر حرمت تسبیب و حرمت تسبب.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۷، ابواب اشربه محرمه، باب ۳۴، حدیث ۱.

نصوصی که بر حرمت تسبیب دخالت دارد

اما دسته دوم نصوصی است که دلالت دارد بر حرمت تسبیب.

روایت ابابصیر از امام صادق علیه السلام

از این نصوص روایت حسنه ابابصیر است از امام صادق علیه السلام. محمد بن الحسن شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه عن الحسن بن محمد بن سماعه که اسناد شیخ به حسن بن محمد بن سماعه درست است. عن ابن رباط که علی بن رباط است عن ابن مسکان

که عن عبدالله بن مسکان است عن ابی بصیر عن الامام الصادق علیه السلام. این روایت را که حسنه گفتیم به جهت علی بن رباط است که توثیق خاص دارد و فقط راوی است و امامی است و یک مدحی دارد از شیخ طوسی که درباره اش آمده که هو من المتقدمین. «سالت ابا عبدالله علیه السلام عن فأره تقع فی السمن أو فی الزیت فتموت فیه قال ان کان جامدا فتطرحها و ما حولها و ان کان ذائبا فاسرج به و اعلمهم اذا بعتهم» (1) که این محل استشهاد است. می گوید مایع بود، موش افتاده بود داخل آن، آن را باید فقط در جهت اسراج استفاده کنید. روغن چراغ درست کنید و اما اگر فروختید و اعلمهم اذا بعته، اگر آن زیت را فروختید، باید اعلام کنید. این دلالت دارد بر حرمت تسبیب که واجب است اعلام و اگر اعلام نکند کار محرمی انجام داده چون سبب شده است برای خوردن شئ متنجس. این روایت دلالتش بر حرمت تسبیب کامل است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، ابواب ما یکتسب به، باب ۶، حدیث ۳.

نصوصی که دلالت بر عدم وجوب اعلام دارد

اما دسته سوم روایاتی است که دلالت دارد بر عدم وجوب اعلام، اعلام نکنید که اگر کسی را می بینید که کار حرام یا شئ نجسی را استفاده می کند، اعلام واجب نیست.

موثقه ابن بکیر در وسائل الشیعه

از این دسته از روایات موثقه عبدالله بن بکیر است. حدیث از قرب الاسناد است و بقیه روات و اسناد درست است، خود عبدالله بن بکیر که امامی مذهب نیست می شود موثقه ولی توثیق دارد. «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن رجل اعار رجلا ثوبا فصلی فیه و هو لا ـ یصلی فیه»، مردی که عاریه داد شخص دیگری را لباس خودش را و آن شخص مستعیر به آن لباسی که عاریه گرفته بود، نماز می خواند در حالی که خود صاحب لباس به آن لباس نماز نمی خواند و متنجس بود، آیا اعلام کند برای مستعیر که این لباس نجس است و نماز با این لباس نخوانید؟« قال: لا یعلمه، قلت فان اعلمه قال یعید» (۱) . در جواب امام فرمود که اعلام نکند، و اعلام واجب نیست. «لا یعلمه» صریح در عدم وجوب اعلام است. سید الحکیم (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از جمع بین این روایات این مطلب استفاده می شود که روایاتی که اعلام کردند حرمت تسبیب را و روایاتی که اعلام می کند عدم وجوب اعلام را، جمع بین این دو طائفه این می شود که در مورد اکل و شرب شئ نجس، هم تسبیب حرام است و هم اعلام واجب است. و در مورد ارتکاب حرامی که اکل و شرب نباشد، اگر تسبیب نباشد، اعلام واجب نیست. این نتیجه جمع بین نصوص می شود. بنابراین در فتوا یک تبصره بیاورید که گفت اعلام واجب نیست، اعلام در مورد اکل و شرب نجس واجب است اما در غیر مورد اکل و شرب نجس اعلام واجب نیست. این مستفاد از نصوص است و تحقیق و فتوای صحیح هم این است و مطابق احتیاط هم هست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، ابواب نجاسات، باب ۴۷، حدیث ۳.

۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۳.

قول تحقیق

بنابراین فتوا این شد که حرمت تسبیب قطعی است در صورتی که تسبیب ثابت باشد، وجوب اعلام ثابت نیست در غیر اکل و شرب نجس اما در مورد اکل و شرب نجس اعلام هم واجب است که از آن «اعلمه اذا بعته» هم به طور کامل می توانیم استفاده کنیم که اطلاق دارد هم تسبیب حرام است و هم اعلام واجب است.

تفسیر آیه ۲۸ سوره فجر در مورد سید الشهداء علیه السلام ۹۲/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۲۸ سوره فجر در مورد سید الشهداء علیه السلام

ادامه بحث تفسیر آیات مربوط به ولایت ائمه

ترتیب بحث ما این بود که از ابتدای قرآن همین طور بیاییم اگر خدا توفیق بدهد تا انتهاء، آیاتی که درباره ولایت اهل بیت آمده باشد را بحث کنیم که عنوان بحث ما آیات مربوط به ولایت اهل بیت است.

تفسیر آیه ۲۸ سوره فجر که به سید الشهداء تطبیق شده

و اما به جهت مناسبت محرم که امروز هم شانزدهم محرم می شود، آیه ای بر خلاف ترتیب متناسب با ایام و در شأن سید الشهداء که طبق نص تطبیق شده است، ان شاء الله بحث کنیم. آیه ای که امروز بحث می کنیم، عبارت است از آیه شماره ۲۸ سوره فجر: «یاءیتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی». طبق روال بحثی مان اول به خود این آیه توجه کنیم که چه معنایی از این آیه به دست می آید و آن گاه نصوص را ببینیم و آن گاه هدفی که داریم که گفته شد مصداق این آیه نصا و تحلیلا سید الشهداء سلام الله تعالی علیه است.

ص: ۲۱۷

توجه به متن آیه

اما توجه به خود متن: خدای متعال متعال می فرماید: «یاءیتها النفس المطمئنه» خطاب به انسان و روحی است که دارای آرامش باشد. نفس یعنی روح، مطمئنه یعنی روح دارای آرامش، آن اطمینانی که در اصطلاح قرآن آخرین درجه یقین و معرفت است که «و لکن لیطمئن قلبی». معنای مطمئنه یعنی آن آخرین درجه معرفت و ایمان که از بیان حضرت خلیل استفاده می شود. نفسی که دارای این اطمینان باشد، مطمئنه. «یاءیتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه»، «ارجعی» بر گرد به سوی خدایت، «ارجعی» همان معنای«انا الیه راجعون» را اعلام می دارد که انسان لله است و الیه راجعون. «راضیه مرضیه» تو راضی باشی از خدا و خدا از تو راضی باشد. این ترجمه آیه است.

نفس مطمئنه برای یک آدم عادی نیست

و اما دقت در متن: به این متن که دقت کنیم، اولا نفس مطمئنه برای ما معلوم است که ما فهمیدیم معنای اطمینان نفس را، آدم عادی نیست. آدم عادی خود حضرت خلیل از خدایش خواست «ولکن لیطمئن قلبی». و بعد هم «ألا بذکر الله تطمئن القلوب» هم به ما اعلام کرد، کسانی که در همیشه در یاد خدا باشند، ظهور در فعلیت دارد که نه یک بار ذکر، ذکر یعنی آدم خدا را هیچ گاه فراموش نکند. «الا بذکر الله» که ظهور در فعلیت دارد و همیشه در یاد خداست و آدم عادی نیست. این خطاب شامل آدم عادی نمی شود. و بعد خداوند خطاب ویژه می کند ارجعی، تو برگرد. اگر شما بگویید که منظور این است که آدم مومن به بهشت برود به سوی خدا که در آیات دیگر آمده است، جنات النعیم و «الا الذین آمنوا و عملوا الصالحات فلهم اجر غیر ممنون» و آیات دیگر.

ص: ۲۱۸

سوال:

جواب: یک قاعده ای در بحث های قبلی گفتیم که گاهی در ابتداء صغریات مطلب را می گوید و در آخر یک عنوان کلی به صیاغت و تعبیر عام می آورد و معلوم می شود که این صغریات مصادیق آن کبرای کلی است، مثل آیه« ما علی المحسنین من سبیل» که در ابتداء صغریات را آورد و در آخر آیه گفت «ما علی المحسنین» و فهمیدیم که یک قانون کلی است. ولی این جا این قانون تطبیق نمی شود. این جا مطالب متنوعی بیان شده است برای افراد نااهل و برای آن هایی که اهل ذکر نیستند، آن ها راه شان کجاست و کجا می روند. چندین چراغ دارد و بی راهه می رود، بگذار تا بیافتد و بیند سزای خویش. در جمع این ها می گوییم «یاءیتها النفس المطمئنه»، این را به عنوان یک فراز برجسته و یک مورد خاص و استثنائی. بعد هم می گوید «راضیه مرضیه» تو راضی باشی از خدا و خدا از تو راضی باشی.

رضایت خدا فوز عظیم است

در مورد رضاء و رضوان که رضوان همان رضایت است، دقت کنید آیه ۷۲ سوره توبه خدای متعال می فرماید: «و رضوان من الله اکبر ذلک هو الفوز العظیم». رضایت خدا بزرگ ترین است. یعنی این اکبر و بزرگ ترین در هدف گیری های شما مکلف و عباد است. و همین رضوان الله و رضایت خدا فوز عظیم است. دیگر آدم رسید به آن جایی که دیگر می رسد. به فوز عظیم برسد، در منتها الیه کمالش رسیده است. از این رو گفته می شود هدف آفرینش و جهان، انسان است. و هدف انسان کسب رضایت خداست. شما آن را شنیده اید فلسفی آن را که انسان برای کمال است، خلق شده برای کمال، ما از آن راه وارد نمی شویم ما از راه فقه و تربیت بحث می کنیم. فقه و اعمال و افعال بحث می کنیم. کمال یک انسان در جهت انجام وظائف چیست؟ بتواند رضایت خدا را به دست بیاورد. آخرین دور از کمالات انسان، به دست آوردن رضایت خداست. برای بشر عادی که شروع می کند به تحصیل رضایت از ابتداء دین اش و آیین اش آمیخته به دو تا نکته است:«الدین شجره اصلها التسلیم و الرضا» از امیرالمومنین. این دین آدم است. دین یک شجره ای است که یک اصل و بنیادی دارد، اصل و بنیاد این درخت دین آدم تسلیم و رضاست.

فرق بین تسلیم و رضا

فرق بین تسلیم و رضا چیست؟ تسلیم پیشاپیش و کاری نشده، از اول که وارد می شوید این دین را قبول کردید، خوب بیاید یا بد بیاید از اول تسلیم است، سلم لمن سالمکم، هیچ چیزی برای خود یا جایی برای اشکال ندارد. این از اول یک روحیه می دهد روحیه ایمان و اطمینان، آرامش داریم. شما این جا نشسته اید بحث می کنید که گرانی بشود، حل بشود یا نشود، مشکلات حل بشود یا نشود، به جایی برسیم یا نه، ما کارمان را می کنیم هر چا آمد، ما تسلیم هستیم. رضایت این است که اگر آدم به مکروهی بربخورد که امام سجاد سلام الله تعالی علیه می فرماید: «الرضا بمکروه القضاء من ارفع درجات الیقین»، ابتداء بدنه دین مسلک و سلوک ما تسلیم و رضاست. و هدف نهایی ما هم به دست آوردن رضایت خداست، ما الان یک توجهی بکنیم که راضی باشد یعنی انسان از خدا راضی و مرضی باشد یعنی خدا از او راضی باشد. این چه تعبیری است؟ دقت کنید چقدر معنا دارد و چقدر بار سنگین.

معنای راضیه مرضیه

راضی از اول انسان تلاش می کند تا برسد به جایی که خدا از او راضی باشد و این رضایت می رود بالا و اوج می گیرد تا جایی که مکروه نمی بیند چیزی را خلاف لطف نمی بیند، منتها ناملایمات می شود از دسته الطاف خفیه. هرچه می بیند لطف می بیند، و ما رأیت الا- جمیلا- می بیند. رضایت که بالا گرفت در حد عشق می رسد. رضایتی که در حد بالا به اوج خود رسید، هدف را می طلبد و قرب به هدف و وصول به مقصد را می طلبد. این طلب وصول به مقصد در شکل مشتاقانه می شود عشق که سرحد کمال طلب رضایت می شود عشق. تا که رسید به آن جا تمام تلاش شان می کنددر جهت وصول. اگر کار درست تا آخر انجام گرفت، این رضایت یک جواب متقابلی دریافت می کند. جواب متقابلی که دریافت می کند این است که تو که این همه تلاش کردی در جهت تحصیل رضایت، من هم از این سو اعلام می شود که از تو راضی هستم. از تو راضی در حد کامل یعنی تو طالب رضایت هستی در حد عشق و من هم تو را می طلبم ، قصد وصال داری و من هم قصد وصال تو دارم. آن جا که قصد وصال کامل شد می گویند که ورق برمی گردد، عاشق معشوق می شود و معشوق عاشق می شود. سید الشهداء تا آن زمانی که به اوج رسید، عاشق خدا بود که عاشق شدن کار ساده ای نیست. بعد از که مسئله ی عشق به کمال خودش رسید برگشت، عاشق معشوق شد. حضرت سید الشهداء معشوق خدا شد. مرضیه یعنی معشوق خدا. که آن شخص با آن شعر شاهانه خودش می گوید گر تو بر من عاشقی ای محترم، پرده بر کن من به تو عاشق ترم، زود آ که می کشم من ناز تو، عرش و فرشم جمله پا انداز تو. با این نکته که در نظر گرفتید که داستان عاشق می رسد تا آن جا که آن سرحد، سرحد آدم عادی نیست. آن روح و آن سعه مختص انسان کامل است، مختص انسان معصوم است و بشر عادی آن سعه وجودی را ندارد. آن قابلیت را ندارد و در آن حد نمی تواند برسد و امکانش وجود ندارد. بنابراین با این شرحی که داده شد، تطبیق شد برای ما که راضیه مرضیه نفس مطمئنه و راضیه مرضیه فقط می تواند امام حسین باشد. مخصوصا با آن وضعیت« ارجعی» این مردم و این جهان و این وضعیت قابل تو را ندارد و تو برگرد، تویی که نور مستقیم ذات احدیت هستی باید برگردی.

نصوص وارده در تفسیر این آیه

پس از که این تحلیل به عمل آمد، به نصوص مراجعه کنیم. درباره این آیه دو تا تفسیر آمده،

تفسیر اول که منظور از نفس مطمئنه مومنی است که دارای ولایت علی علیه السلام است

تفسیر اول آن طبق روایت نقل شده است که منظور از «یاءیتها النفس المطمئنه» مومنی است در حال وفات که قرار می گیرد، منادی نداء می کند که «یاءیتها النفس المطمئنه ارجعی بولایه علی مرضیه بالثواب» (۱) ، تفسیر اول این است که منظور از نفس مطمئنه نفسی است که دارای ولایت است، اگر بخواهیم ما نفس مطمئنه یک تعریف جامع بکنیم، شاخصه دقیق نفس مطمئنه ولایت امیرالمومنین است. حقیقتا هم برای اهل ولایت معلوم است، کسی که اهل ولایت است مطمئن است، آرامش کامل دارد. چون ولایت راه را برای آدم تعیین می کند، هدایت را کامل می کند، اصول را مشخص می کند، نگرانی را رفع می کند. ولایت می گوید واجبات و محرمات را رعایت کن، امیدوار به کرم خدا باش« الهی عاملنی بفضلک یا کریم»، راهت را درست برو و سعی کن گناه نکنی و اگر گناه کردی فورا استغفار کن، خدا هم ارحم الراحمین است، دیگر تسلیم باش، نگران دیگر نباش، این می شود مطمئنه. رفع نگرانی که عمل به واجبات و محرمات و تسلیم، این راهی است که ولایت برای ما مشخص می کند. راه ولایت راه اطمینانی است، اطمینان آور و نفس مطمئنه کسی است که ایمان به ولایت دارد. «ارجعی بولایه علی مرضیه»، تو که تا آن جا رفتی در مسیر ولایت، حالا که رسیدی به مرحله انتهاء، بوسیله ولایت علی مرضیه هم هستی، خدا هم از تو راضی هست. خدا از شما خواسته ولایت علی را و قبول کنید که اکمال دین و اتمام نعمت است «رضیت لکم الاسلام دینا»، آن رضایتی که در اسلام هم آمده، رضایت به ولایت است. شما که رضایت را قبول کردید، به سوی رضایت خدا رفتید و به ولایت پیوستید، الان برگردید، ای نفسی که مطمئن هستی به وسیله ولایت علی این تعبیر اول بود.

۱- (۱) تفسیر قمی، علی ابن ابراهیم قمی، جلد ۲، صفحه ۴۱۱ و ۴۱۲.

روایت دوم تفسیر قمی که منظور از نفس مطمئنه حضرت سید الشهداست

و اما روایت دوم که روایت اول مرسل بود و روایت دوم مسند است. روایت مسنده را سوال نکنید که معتبر است یا معتبر نیست، برای این که سند تفسیر علی بن ابراهیم قمی است. عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام، روایت مسند است و سندش هم که رواتی است که در خود تفسیر است و روایاتی که در تفسیر است، توثیق عام دارد. ابی بصیر از امام صادق علیه السلام نقل می کند «فی قوله یاءیتها النفس المطمئنه ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی یعنی الحسین بن علی علیهما السلام». نفس مطمئنه در این آیه که «ارجعی الی ربک راضیه مرضیه الامام الحسین علیه السلام حقا و صدقا». اولا ـ براساس همین روایت که معتبر است و تفسیر قمی است، و ثانیا براساس تفاسیر دیگر و هر تفسیری که مراجعه کنید، مصداق بارز و قدر متیقن امام حسین است. فرض کنید که نفس مطمئنه آدم مومن، قدر متیقن سید الشهداء می شود. و اما خود آن نفس مطمئنه ای که راضیه مرضیه است و مورد خطاب «ارجعی» طبق روایت امام صادق سید الشهداء است هم از لحاظ روایی و هم از لحاظ تحلیلی قدر متقین است. سیوطی هم می گوید سید الشهداء را به جای دیگر تطبیق می کند، این روایت را که درباره سید الشهداء می گوید، می گوید منظور حمزه است. سیوطی می گوید که منظور از این نفس مطمئنه حمزه سید الشهداست نه امام حسین سید الشهداء منتها سید الشهداء است و سید الشهداء هم امام حسین است و هم حمزه. که آن مطلبی که در سیوطی آمده موید بر این بحثی است که گفتیم تا حالا. بعد از که مصداق سید الشهداء سلام الله تعالی علیه شد، آن قسمت تکمیلی آیه را معنا کنیم و بعد برویم نکاتی را هم استفاده کنیم.

ص: ۲۲۲

معنای فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی

«فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی»، یک مرتبه می گوییم که «جنات تجری من تحتها الانهار» برای عباد صالحین است و هر کسی عمل صالح انجام بدهد، بهشت می رود. این در قرآن و در جاهای متعددی است و این بحث عادی است، یک وقت ویژه است «فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی» یک تعبیر بهشت من، یک وقت می گوید بهشت است و یک وقت بهشت من که یک خصوصیتی دارد. این خصوصیت ویژه ارتباط دارد به ارتباط موضوع که نفس مطمئنه راضیه مرضیه است. آن«فادخلی فی عبادی»، آن که خداوند به طور خاص عبادی می گوید حضرت خلیل عبد خداست. پیامبر اکرم عبد خداست،«اشهد ان محمدا عبده و رسوله». این عبادی بیا کنار جد و پدرت، امیرالمومنین عبدی درباره تعبیر خدا گفته می شود. بنابراین براساس تناسب حکم و موضوع و براساس ویژگی و خصوصیتی که در تعبیر است، عبادی جنتی، تطبیق می شود که عبادی پیامبر و حضرت خلیل و امیرالمومنین، سید الشهداء بیاید کنار این ها و این مردم قابلیت ندارند برای حضور شما. بهشت من، آن بهشت منی که خدا بهشت من می گوید یعنی در شکل ویژه مخصوص شماست و مقام ویژه ای از بهشت.

چند نکته ای که از بحث استفاده شد

پس از که این آیه تفسیرش اجمالا کامل شد، دو سه تا نکته را ما به عنوان استفاده از این بحث برای خودمان داشته باشیم. سید الشهداء اباعبدالله الحسین که مصداق نفس مطمئنه و راضیه مرضیه است، برای ما در این ایام محرم که استفاده کنیم، همان طور که آن روز گفتم هر فردی در هر زمانی و در هر عصری از سید الشهداء و مراسم عاشورا متناسب با قابلیت خودش یک استفاده ای می کند که می شود شبیه قرآن که هر فردی در هر عصری براساس قابلیت خودش از قرآن یک استفاده خاصی می کند. چون کتاب الله و کلام الله است. جلوه نور خدا در قالب کلام می شود قرآن و جلوه نور خدا در قالب جسم می شود کتاب الله معصومین. آن هم قرآن است و این هم قرآن است. امیرالمومنین فرمود من قرآن ناطق هستم، قرآن جلوه هایی دارد. برای هر شخصی در هر عصری براساس قابلیت اش مطلب می دهد و هدایت می کند و عنایت می کند.

ص: ۲۲۳

استفاده از بیان امام حسین علیه السلام

ما طلبه ها از سید الشهداء چه استفاده ای بکنیم؟ امام حسین علیه السلام می فرماید «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلماء بالله»، مجرای امور و احکام در دست علمای بالله است، این هایی که علوم دینی فرامی گیرند و عالم دینی هستند. خدا توفیق بدهد که آدم خودش را خراب نکند، دینش را خراب نکند. لذا صاحب نظری گفته است که یک عالم دینی اگر صالح بشود، یک پیامبر کوچک است. یک عالم دینی اگر فاسد بشود، یک شیطان بزرگ است. حقیقتا این است. «مجاری الامور علی ایدی العلماء بالله الامناء علی حلاله و حرامه»، «امناء علی حلاله و حرامه» یعنی حلال و حرام الهی امانت هاست در دست علماء، امانت را خوب حفظ کنید. سعی کنید نفسانیات یک حلال را توجیه نکند، سعی کنید نفسانیات و ریاست و سیاست و اجتماع حرامی را توجیه نکند. امانت را خوب حفظ کنید. نفسانیات حلال و حرام توجیه نکند برای ما، این پیام سید الشهداء است و ما این را باید بگیریم. واجبات و محرمات حلال و حرام، مثل یک امانت الهی در دست ماست، چگونه در حفظ امانت بکوشیم که امام سجاد می فرماید که اگر شمشیری که پدرم را به شهادت رسانده باشد، به دست من امانت بسپارند، به آن امانت خیانت نمی کنم. این حلال و حرام باید در این شکل رعایت بشود.

علامت رضایت خدا

علامت رضایت خدا چیست؟ که این را باید خودمان را آزمایش بکنیم و امتحان کنیم که آیا ما می توانیم رضایت خدا را به دست بیاوریم یا خدای نخواسته به وادی وسوسه سقوط می کنیم. بعضی از مومنین در خطر سقوط در وادی یأس است. از آن طرف می گوید من چیزی نیستم، یک وقت می بیند که مایوس است. و از طرفی هم اطمینان و خاطرش جمع که هیچ خبری نیست خدا مهربان است، پس ببینیم رضایت خدا علامتش چیست. امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه: «علامه رضی الله عن العبد رضاه بما قضی به سبحانه له و علیه». علامت رضای خدا بر بندگانش این است که در هر شرائطی که قرار بگیرد قضاء و قدر الهی است. شرائط موفقیت، سلامت، ثروت، آرامش راضی است. فقر و گرفتاری و مشکلات باز هم همان همان رضایت. اگر آدم خودش را از نظر روحی امتحان کند این گونه بود، این علامت رضایت خدا از بنده خداست. آخرین جمله هم که قسمت آخر بحث که باز هم از فرمایش سید الشهداء استفاده کنیم که امام حسین فرموده اند: «اللهم انی اسئلک توفیق الهدی و اعمال اهل التقی» تا که می فرماید و طلب اهل العلم، طلب اهل علم یعنی چه؟ یعنی اهل علم کسی است که همیشه در طلب علم است. فارغ نیست، فراغ ندارد. طلب اهل علم یعنی طلب مستمر، این در حقیقت یک مقام شایسته ای است که خدا عنایت می کند و در حقیقت یک وصف مثبت و ایجابی است که برای روحانیت امام حسین اعلام کرده است. علماء چه کسانی هستند؟ همیشه در طلب علم است.

عدم جواز خوراندن مسکرات و اعیان نجسه به اطفال ۹۲/۰۹/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم جواز خوراندن مسکرات و اعیان نجسه به اطفال

مسئله ۳۳ لا یجوز سقی المسکرات للأطفال

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه مسئله ۳۳ احکام نجاسات می فرماید: «لا یجوز سقی المسکرات للأطفال بل یجب ردعهم و کذا سائر الاعیان النجسه اذا کانت مضره لهم بل مطلقا و اما المتنجسات فان کانت تنجس من جهه کون ایدیهم نجسه فالظاهر عدم البأس به و ان کان من جهه تنجس سابق فالاقوی جواز التسبب لا کلهم و ان کان الاحوط ترکه». مسئله محل ابتلاست فقهی و اخلاقی. می فرماید: جایز نیست سقی مسکرات برای اطفال که همان طوری که استفاده مسکرات برای مکلفین درست نیست، برای اطفال هم خوراندن مسکرات جایز نیست بلکه واجب است ردع آنها. اگر کسی تسبیب هم نکند و سبب هم نباشد، ببیند طفل غیر مکلفی مسکری را می خورد باید ردع کند. «و کذا سائر الاعیان النجسه»، همین طور است سایر اعیان نجسه بول و دم و غیره. با یک شرط «اذا کانت مضره لهم». اگر اطفال اعیان نجسه را استفاده کند و بخورد، «لا یجوز و یجب ردعهم» اما با یک شرط اگر اکل و شرب اعیان نجسه مضر باشد. تا این جا مطلب معلوم بود که می رفت تحت عنوان ضرر و اضرار. بعد می فرماید: «بل مطلقا» یعنی اگر ضرری هم نباشد ولی عین از اعیان نجسه «لا یجوز سقیهم و یجب ردعهم». و اما متنجسات که مسئله دیگری است. اگر متنجسات را اطفال استفاده کنند، تفصیل دارد، می فرماید: اگر اطفال دست خودشان آلوده است و همان طوری که تشخیص نمی دهند نجاست و طهارت را و دست شان مثلا آلوده است و از آن آلودگی می خورند، می فرماید اشکال ندارد. نه ردع واجب است و نه وظیفه ای در این جا وجود دارد. و اما اگر تسبب از سوی فاعل مکلف به عمل بیاید، دست بچه به ظرفی که شخص مکلفی در کنار آن بچه گذاشته است، آلوده است و تسبیبی در کار باشد و یا تسببی، در این صورت هم می فرماید: اقوی عدم وجوب ردع است و تسبیب هم جایز است بر اقوی. هرچند احتیاط این است که باید اجتناب بشود هم ردع و هم عدم تسبیب. این متن بود

ص: ۲۲۵

منظور از طفل چیست؟

منظور از اطفال، افرادی و فرزندان شخص که در حد تکلیف نرسیده باشد، منظور از طفل، طفل رضیع و شیرخوار نیست، طفل شرعا یعنی آن بچه ای که هنوز به تکلیف نرسیده. و بعد اکل و شرب نجس برای اطفال اثراتی دارد ایجابی و سلبی، و مسئولیتی در قبال آن خوردن و آشامیدن به عهده اولیاء است فقها و اخلاقا که مطالبی است بررسی می شود.

شرحی درباره تسبیب نجاست در اکل و شرب اطفال

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مسئله را شرح می دهد با مقدمات و موخرات که خلاصه بیان ایشان با توضیحات از

این قرار است: باید توجه کرد که احکام از قبیل حرمت تسبیب و عدم وجوب اعلام یا وجوب اعلام در موارد خاص، اختصاص به مکلفین دارد یا شامل غیر مکلف که عبارتند از مجانین و صبیان هم می شود؟

احکام متوجه فرد کامل است (بالغ- عاقل - قادر)

می فرماید: حق و حقیق این است که احکام اختصاص دارد به مکلفین. خود جعل تکلیف و شرط اصلی تکلیف که هم از شروط عامه می گوییم و هم شرط اصلی می گوییم، رسیدن در حد بلوغ است که در اصطلاح عوام می گوییم رسیدن در حد تکلیف. جعل احکام فقط در آن شرائط است و قبل از آن شرائط یعنی قبل از وصول در درجه بلوغ و تکلیف حکمی درباره کسی جعل نشده. از سوی دیگر اگر کسی شرط دیگر تکلیف را فاقد بود و عقل نداشت. شرائط عامه سه شرط است: بلوغ و عقل و قدرت. و تکلیف بر او هم متوجه نمی شود چون واجد شرائط عامه تکلیف نیست. در حقیقت شرائط عامه تکلیف یعنی تحقق موضوع برای تکلیف. تکلیف موضوع ندارد، شخص عاقل نیست، بالغ نیست.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۱ و ۳۱۲.

وجود قاعده و اصل در خوردن یا خوراندن نجاست توسط اطفال

بنابراین یک طفلی نسبت به یک شئ نجسی می خواهد استفاده کند، طفلی که از شئ نجسی که عین نجس یا متنجس، استفاده کند از طریق اکل و شرب، آن اکل و شرب برای آن طفل مباح است. پس از که مباح شد، تسبیب نسبت به مباح هم مباح خواهد بود. مقدمه مباح که حرام نمی شود، مقدمه مباح هم مباح است. همان طور که مقدمه واجب واجب است و مقدمه حرام حرام است و مقدمه مباح هم مباح است. مگر در مواردی که نص خاصی آمده باشد، بنابراین قاعده یعنی مشی تشریع براین است که غیر مکلف نسبت به احکام هیچ مسئولیتی ندارند و مباح هست. اصل هم اصاله الاباحه را جاری کنید.

وجود نص خاص در حرمت خوراندن مسکرات

پس براساس قاعده و اصل خوردن و خوراندن شئ نجس برای طفل مباح است مگر خلاف اصل دلیل خاصی داشته باشیم و نص مخصوصی وارد شده باشد. که می توانیم اعلام بکنیم درباره مشروبات نص خاصی داریم که سقی خمر برای طفل جایز نیست.

روایت وسائل الشیعه در سقی مسکرات بر اطفال

این مستقیما مستند است به نص خاص که نص خاص روایاتی است که در باب ده از ابواب اشربه محرمه آمده است که سقی مسکرات برای اطفال جایز نیست. روایت اول و دوم و سوم که به دو روایت از این باب اکتفاء می شود. روایت اول: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه و عن محمد بن یحیی و عن احمد بن محمد که این ها از اجلاء و ثقات اند و علی بن ابراهیم شیخ شیخ کلینی است و محمد بن یحیی و احمد بن محمد قمی که از مشایخ علی بن ابراهیم و مشایخ کلینی است. سند دوم هم دارد و عن عده من اصحابنا که اصطلاح ویژه کافی است. عده من اصحابنا در رجال هم این افراد شناسایی شده و مشخص و معلوم است و ثانیا یک عده است و موجب وثوق می شود و افرادش هم تعیین شده است.

ص: ۲۲۷

ترجمه سهل بن زیاد

عن سهل بن زیاد که سهل هم قاعده دارد که الامر فی سهلٍ سهلٌ عن ابن محبوب که حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است عن خالد بن جریر که خالد بن جریر ممدوح است ولی توثیق ندارد لذا این حدیث را با راوی بعدی که در نظر بگیریم مجموعا می توانیم حدیث را معتبره بگوییم.

ترجمه ابی ربیع شامی

عن ابی ربیع شامی که ابی ربیع شامی در سند تفسیر قمی آمده است و توثیق خاص ندارد به طور کل این سند می شود معتبر. اعاظم و اساتذه و اصحاب ما هم به این حدیث اعتماد می کنند. «قال سئل ابوعبدالله علیه السلام عن الخمر، قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: ان الله عزوجل بعثنی رحمه للعالمین و لامحق المعازف و المزامیر و الامور الجاهلیه و الاوثان». خدای متعال که مرا مبعوث کرده است رحمه للعالمین که از بین ببرم معازف که یک نوع تار و تنبور است و مزامیر که همان آلات قمار است و امور جاهلیت که فرهنگ های جاهلیت و اوثان و بت پرستی را «و قال اقسم ربی لا یشرب عبد لی خمر فی الدنیا الا سقیته مثلما یشرب منها من الحمیم معذبا أو مغفورا له». کسی که هر مقدار مشروبی بخورد، قسم یاد می کنم یا خداوند قسم یاد کرده است که بنده من از شراب در دنیا هر مقداری که از آن شراب بخورد به همان مقدار از حمیم آن آب ذوب شده گداخته جهنم همان مقدار باید در آن دنیا خورانده بشود، او در آن دنیا نسبت به اعمال خودش معذب باشد یا مغفور باشد. حتی اگر در بقیه گناهان خودش مغفور باشد و برود بهشت ولی باید این جزای عمل خودش را نسبت به مشروب ببیند و برود. «و لا یسقیها عبد لی صبیا صغیرا أو مملوکا الا سقیته مثلما سقاه من الحمیم یوم القیامه معذبا أو مغفورا له» (۱) . و نخوراند کسی که بنده من است، صبی را که آن صبی صغیر باشد یا مملوک باشد مگر این که خورانده بشود مثل همان به اندازه آن چه از مشروب برای آن طفل خورانده است از حمیم در روز قیامت چه این که او معذب باشد یا مغفور له. که جزء اثر وضعی آن می شود که لا ینفک است. پس نتیجه می گیریم «لا یجوز سقی المسکرات للأطفال» و دلالت کامل با شدت لحن. روایت دوم و سوم هم به همین مضمون است که به همین یک روایت اکتفاء کنیم. روایت دوم هم سندش تقریبا درست است، یک نفر راوی مدح و توثیق نداشت اما در یک سندی قرار گرفته است که سند خیلی از متانت و صحت برخوردار است و می توانیم آن روایت را هم به عنوان موید مستند قرار بدهیم.

ص: ۲۲۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۷، ابواب اشربه محرمه، باب ۱۰، حدیث ۱.

سوال: اگر اثر وضعی باشد، فرد بالغ هم اگر ندانسته این کار را انجام بدهد، باید اثر وضعی بر آن مترتب بشود.

جواب: اثر وضعی دو گونه است: یک اثر وضعی مجازاتی است و یک اثر تاثیرگذاری خود عمل از نظر طبیعی است. حد قتل که حکم وضعی است و تکلیفی آن حرام است. در قتل باید قصاص بشود که حکم وضعی است و حد است. فرق است بین حکم وضعی و اثر وضعی. اثر وضعی یک دارویی می خورید و اثرش طبیعی است و حکم وضعی این است که از آثار طبیعی آن عمل مترتب بر آن عمل است که آن ترتب آن یا طبیعی باشد یا ترتب تشریعی فرق نمی کند. مثل ملکیت که اثر وضعی است، اگر شما مالی را فروختید به کسی، ملکیت مترتب می شود قطعا که این ملکیت حکم وضعی است. دلالت روایت بر مطلوب کامل بود و استثنائی داشتیم که این استثناء را گرفتیم. اما در صورتی که استثنائی از سوی نص نیامده باشد که سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند اعیان نجسه اگر خورانده بشود برای اطفال جایز نیست اما مشروط به این که این اعیان نجسه مضر باشد. سیدنا الاستاد می فرماید: اگر چنانچه اکل و شرب مضر باشد هیچ اشکالی در مسئله وجود ندارد و فتوا همان است که در متن آمده، چرا؟ لحرمه الاضرار.

توضیح استناد عرفی و شرعی تسبیب

صحت تسبیب اگر محقق بود، که گفتیم صحت تسبیب دو تا خصوصیت دارد: یک ویژگی عرفی و یک ویژگی شرعی. ویژگی عرفی صحت استناد عرف بود که عرف آن استناد را صحیح اعلام می کند، خصوصیت شرعی آن این است که بین سبب و مباشر اراده و اختیار تخلل نداشته باشد. تسبیب در صورتی است که تخلل اراده و اختیار بین سبب و مباشر نباشد. مثلا اگر کسی حفره ای در مسیر ایجاد کند و شخص عابری بدون توجه داخل آن حفره بیافتد و آسیبی ببیند، تسبیب به عمل آمده و صحت استناد دارد و آن فردی که حفار است مسئول است. تسبیب درست است که هم صحت استناد عرفی دارد و اراده و اختیار هم تخلل نداشته، کسی که افتاده اختیار نداشته و غافل بوده. اما آن کسی که عابر است و می بیند حفره ای است، از طریق تحور یا بچگی یا جهالت یا هر داعی دیگری خودش را داخل حفره بیاندازد قصدا و پایش بشکند، پدرش آمد گفت چرا پایت شکست، گفت داخل حفره و حفره هم این آقا کنده است. آیا آن حفار این جا مسئول است؟ عرف ناآگاه استناد ابتدایی می دهند اما تخلل اراده و اختیار این جاست. خود فرد که به اراده و اختیار خودش را داخل چاه بیاندازد هرچند برای سبب برای حفر چاه کسی دیگری بوده، در صورت تخلل اراده واختیار بین سبب و مباشر تسبیب محقق نیست.

جایی که خوراندن نجاست ضرر دارد

بنابراین تسبیب محقق باشد برای اکل و شرب نجس، مثلا فردی برای آزمایش یا برای کاری مقداری خون یا مقداری بول یا عین نجس دیگری در کنار و در دسترس یک طفل قرار بدهد و آن طفل هم از آن عین نجسه بخورد، این تسبیب حرام است چون تسبیب در مورد عین نجس شده است. تسبیب در مورد عین نجس بنابر مسلک سید طباطبایی قطعا و مطلقا حرام است و حرمت تسبیب ضرر داشته باشد یا ضرر نداشته باشد. می فرماید:« ان کانت مضره بل مطلقا» براساس ادله حرمت و اهتمام شارع از اجتناب نسبت به اعیان نجسه. از اهتمام شارع و ادله حرمت اعیان نجسه استفاده می شود که باید اطفال از اکل و شرب اعیان نجسه هم دور باشند به این معنا که کسی سبب اکل و شرب اعیان نجسه نسبت به اطفال نشود.

سوال: چرا اول اختصاص داد به مضره بعد استدراک کردند و فرمودند مطلقا.

جواب: برای این که در احکام می شود اسلوب به این گونه باشد که قدر متیقن اول گفته بشود و بعد اگر ادله کمک کرد، اطلاق هم اعلام بشود. در صورتی که می گویند مضره این قدر متیقن است، اگر اعیان نجسه مضر باشد به حال اطفال، قطعا تسبیب حرام است، این قدر متیقن است. اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه توضیح می دهد که با مقداری تصرف از این قرار است: باید توجه کرد که ضرر به چه صورت باشد.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۱ و ۳۱۲.

مراتب ضرر و احکام آن

ضرری که در این جا متصور است، به سه مرتبه است:

مرتبه ضرر مهلك و حکم آن

مرتبه اول ضرر مهم و مهلك است که می بینیم بچه دارد سم می خورد و در حد هلاکت نفس است، در این صورت می فرماید شکی نیست حرمت تسبیب و حتی وجوب ردع. چون این قسمت یا این فرع زیر مجموعه بحث نفوس قرار می گیرد. اهمیت نفوس و اعراض که معلوم است.

مرتبه ضرر غیر مهلك و حکم آن

مرتبه دوم ضرری است که برای طفل متصور است منتها آن ضرر در حد هلاکت نفس نیست اما شارع روی آن ضرر اهتمام دارد. مثل شرب خمر که یک مقدار خمر بخورد ممکن است هلاک نشود، اما ضرر دارد. ضررش در حد ضرر مهلك نیست، اما اهمیت شرعی دارد و این جا هم براساس نص معتبر مستفیض تسبیب هم حرام است و ردع هم واجب است.

مرتبه ضرر در رتبه سوم که مهلك نیست و مورد اهتمام شرع است

و اما اگر ضرر در رتبه سوم قرار داشته باشد، ضرری است مثل این که طفلی مقداری خاک می خورد یا یک چیزی خیلی سردی می خورد که سرما بخورد، این ها یک ضررهایی است اما ضرری نیست که در حد هلاکت باشد و یا در حدی که شرع اهتمام داشته باشد، می فرماید: اگر ضرر در این حد بود، دلیلی بر حرمت تسبیب نداریم و دلیلی هم از سوی شرع به عنوان اهتمام شرع هم نداریم و این مقدار ضرر هم عرفا قابل اغماض است اگر نگوییم که سیره به این مقدار ضرر اعتناء نمی کند حداقل از دید عرف قابل اغماض است. بنابراین حرمت تسبیب در این مقدار از ضرر ثابت نیست و عدم ثبوت آن عدم دلیل است. دلیل بر عدم حرمت، عدم دلیل است. و همین طور دلیل بر عدم وجوب ردع، عدم دلیل است، شرح و توضیح مسئله ان شاء الله جلسه آینده.

عدم جواز خوراندن مسکرات و اعیان نجسه به اطفال ۹۲/۰۹/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:عدم جواز خوراندن مسکرات و اعیان نجسه به اطفال

بررسی حکم اکل و شرب ضرری نسبت به اطفال

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اکل و شرب شئ نجس برای اطفال اگر ضرری باشد، جایز نیست بلکه مطلقا جایز نیست.

تقسیم ضرر توسط علامه خویی به ضرر مهلک و مورد اهتمام و خفیف

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که ضرر اقسامی دارد، قسم اول ضرری که منتهی بشود به هلاکت نفس، در این صورت قطعا تسبیب برای اکل و شرب شئ ضرری نسبت به اطفال حرام است، حرمت تسبیب مسلم است و ردع هم واجب است. مضافا بر حرمت اضرار این مسئله در حوزه حفظ نفوس که از اهم واجبات شرعی است، قرار می گیرد که گفته ایم از مسلمات فقهی اهمیت نفوس و اعراض است. اما اگر ضرر در این حد نبود، قسم دوم ضرر می شود ضرری که از سوی شرع اهتمامی وجود داشته باشد مثل سقی خمر. اما قسم سوم فرمودند اگر ضرر خفیف باشد، مثلاـ طفلی یک شئ نجسی را نوشیدنی یا خوردنی بنوشد یا بخورد، چند ساعتی تب کند، باعث تب و لرز بشود، این ضرر خفیف دلیل ندارد بر حرمت تسبیب. حرمت تسبیب در این رابطه نه از باب هلاکت نفس است چون هلاکت نفسی در کار نیست و نه حرمت اضرار شامل می شود چون اضرار باید ضرر نفس یا ضرر خطیری باشد نه ضرر خفیف و اندک. و همین طور اگر شئ نجس اصلا ضرری نباشد، چیز نجسی است، فرض کنید که یک قطره بول یا یک ذره خون، طفل بخورد یا کسی تسبیب بکند در این رابطه، دلیلی بر حرمت تسبیب هم نداریم و دلیل بر وجوب ردع هم در اختیار ما نیست. برای این که مطلقات دال بر حرمت اکل و شرب نجس شامل این چنین موارد نمی شود و دلیل خاصی هم ندارد. بنابراین ضرری هم مترتب نمی شود تا از باب حرمت اضرار بگوییم تسبیب محرم است یا ردع واجب است. بر این اساس حرمت تسبیب بر مکلفین در این جا زمینه ندارد.

ص: ۲۳۲

نکته اخلاقی در ردع ولی طفل را نسبت به نجس خفیف

بعد از که حرمت تسبیب برای غیر و وجوب ردع برای غیر دلیل نداشت، نسبت به ولی که پدر طفل باشد می فرماید واجب است. برای ولی که ولایت دارد بر اطفال خودش تسبیب برای اکل و شرب نجس حرام و ردع نسبت به اکل و شرب نجس واجب است. نه از باب دلالت دلیل حرمت و نه از باب حرمت اضرار چون ممکن است اضرار نباشد، بلکه از باب وجوب حفظ اولاد بر ولی یا حفظ مولی علیه نسبت به ولی. ولی مسئولیت فقهی و شرعی دارد، جزء مسلمات فقهی است، برگرفته از ولایت است که اطفال را حفظ کند، معنای حفظ شامل حفظ از اکل شئ نجس و شرب شئ نجس هم بلا اشکال خواهد شد. بر ولی

واجب است اما از زاویه دیگر نه از طریق حرمت اکل و شرب نجس.

نظر سید حکیم و نقد بیان سید یزدی توسط ایشان

سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر ضرر نسبت به اکل و شرب وجود داشته باشد، تسبیب حرام است لحرمه الاضرار، اضرار به مومن و اضرار به اولاد مومنین قطعا حرام است. و اما اگر اضرار درکار نبود، یا ضرر خطیر نبود، برای ولی واجب است به مقتضای ولایت او که ولایت دارد بر اولاد نسبت به حفظ و نگهداری آن ها از آلودگی ها و سایر خطرات و آسیب ها. اما می فرماید: اطلاقی که در کلام سید طباطبایی آمده است که می فرماید: «لا یجوز سقی المسکرات للاطفال بل یجب ردعهم و کذا سائر الاعیان النجسه اذا کان مضره لهم بل مطلقا». بلکه سائر اعیان نجسه را نباید برای اطفال بخورانند و واجب است ردع و تسبیب حرام. می فرماید: این اطلاق دلیل ندارد. مضر اگر باشد، حرمت اضرار. و عدم جواز هم برای ولی اختصاص داشته باشد للولایه، اما برای غیر ولی فردی می بینند بچه ای مثلا از همسایه ها شئ نجسی را می خورد که خطر هلاکت ندارد، ضرر خطیر ندارد، واجب است ردع آن؟ و همین طور اگر تسبیب بکند و ببیند شئ نجسی را وسیله آلوده به خون را مثلا آن جا گذاشت کارد و چاقو که گوسفند سر بریده، بچه ای آمد از آن خون استفاده کرد و آن چاقو را گذاشت به دهانش، تسبیب شده است، آیا این تسبیب محرم است؟ ضرری ندارد، یک قطره خون، ذره کمی خورده و مکلف هم نیست و برای او مباح است و تکلیف ندارد. چون برای طفل آن عمل مباح است و حرمت ندارد، برای مکلف دیگری که سبب شده است برای آن کار، حرمت می آید طبیعت کار این است که تسبیب برای مباح مباح است. دلیلی بر حرمت نداریم. دلیل بر حرمت که نداشتیم، پس اطلاقی که در کلام سید آمده اولا دلیل ندارد

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۵.

نصوص خاص در باب خوراندن نجاست خفیف به اطفال

و ثانیا نصوصی داریم که دلالت دارد بر عدم حرمت تسبیب، صریحا نصوصی داریم که دلالت می کنند بر این که تسبیب نسبت به اکل و شرب نجس نسبت به اطفال اشکالی ندارد. از این نصوص کتاب وسائل باب هفتاد و شش از ابواب احکام اولاد حدیث اول: محمد بن یعقوب عن ابی علی الاشعری عن محمد بن عبدالجبار عن صفوان عن سعید بن یسار که سند درست است عن ابی عبدالله علیه السلام «قال لا تسترضع الصبی المجوسیه و تسترضع الیهودیه و النصرانیه» (۱) (۲). می گوید طفل مسلمان را زن یهودی و زن نصرانی می تواند شیر بدهد، طبیعتا نصرانی و یهودی نجس و لبن آن نجس، بنابراین خوراندن نجس برای اطفال نصا اشکالی ندارد. حدیث شماره پنج هم از امام صادق علیه السلام آمده است که «هل یصلح للرجل ان ترضع له الیهودیه و النصرانیه قال لا بأس» (۲) . حدیث شماره شش هم همین است، هفت تا حدیث آمده در این باب که همه می گویند «یسترضع» یا «تسترضع الیهودیه» یا «ترضع الیهودیه و النصرانیه».

بررسی سند و دلالت روایات فوق

سند درست است و احادیث هم از نظر عدد زیاد و با اسناد صحیح و دلالت ها هم واضح. حد دلالت این بود که جایز است استرضاع زن یهودیه، شیر بنوشد طفل مسلمان از زن یهودیه و نصرانیه، دلالت دارد بر این که جایز است خوراندن شئ نجس برای اطفال. شیر خصوصیتی ندارد پس دلالت کرد بر جواز.

ص: ۲۳۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۷۶ از ابواب احکام اولاد، حدیث ۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۷۶ از ابواب احکام اولاد، حدیث ۵، ط اسلامیه.

تنقیح نظر صاحب عروه و تفاوت آن با نظر آقایان خویی و حکیم (ره)

این استدلال را فقط سید الحکیم فرموده اند و سید الاستاد متعرض این دلیل نشده اند. پس از بیان این مطلب و نتیجه ای که گرفته شد، این شد که اطلاق دلیل ندارد، هم سیدنا الاستاد فرمودند که اطلاق دلیل ندارد و سید الحکیم مضافا بر عدم دلیل، فرمودند دلیل بر جواز دارد، نصوص دال بر جواز اکل و شرب نجس است. و اما قسمت بعدی که فرمود تسبیب به متنجسات سید فرمودند که تسبیب به متنجسات اشکالی ندارد «و اما المتنجسات» اما اگر اکل و شرب عین نجس نباشد و اکل و شرب متنجس باشد، می فرماید: در هر صورت اشکالی ندارد هرچند احتیاط اجتناب است. احتیاط عدم تسبیب و احتیاط ردع است اما دلیلی بر حرمت تسبیب نداریم. چون اعیان نجسه یک اهتمام شرعی روی آن آمده اما متنجسات در آن حد از اهتمام نیست و خود اطفال که مکلف نیستند و اکل و شرب متنجسات برایش مباح است، ملکفین دیگر هم هیچ گونه مسئولیتی در قبال این مسئله ندارند، نه حرمت اضراری است و نه حتی تسبیب عین نجس هم نیست چون این اکل و شرب، اکل و شرب متنجس است. مضافا بر این سیدنا الاستاد می فرماید: سیره هم مستقر است بر عدم حرمت تسبیب یعنی سیره مستقر است بر جواز تسبیب و عدم ردع. می بینیم بین مسلمین بچه شئ آلوده ای را می خورد یا می آشامد سیره بر این است که ممانعت نمی کنند و ردع نمی کنند. سیره بر این است که کسی اگر سبب شده باشد برای اکل و شرب شئ متنجس نسبت به اطفال، اشکالی ندارد. پس مضافا بر عدم دلیل بر حرمت تسبیب و عدم ردع سیره بر جواز تسبیب و بر عدم ردع مستقر است. این سیره هم از اعتبار کافی برخوردار است. مطلب تا این جا کامل شد و فتوا همان که در متن آمده بود، قسمت اول که اگر اکل و شرب مضر باشد، درست و مورد تایید سید الاستاد و سید الحکیم قرار گرفت و اگر موجب ضرر نباشد محل اشکال شد. تحلیل و تحقیق سیدین مخالف با فتوای متن آمد. متن گفت مطلقا خوراندن و نوشاندن شئ نجس برای اطفال جایز نیست، در شرح آمد که اگر مضر نباشد، دلیل نداریم. متنجسات هم که دلیل بر تحریم و وجوب ردع نداریم، دلیل بر جواز تسبیب هم داریم که عبارت است از سیره. بعد از که نتیجه بحث اعلام شد، نوبت به تحقیق می رسد.

تحقیق مطلب

اما تحقیق این است که اولا اقسام ضرر را که سیدنا الاستاد فرمودند که سه قسم است: ضرر منتهی به هلاکت و ضرر مورد اهتمام شرع و ضرر خفیف،

ترسیم قسم چهارم از ضرر به ضرر معتد به

باید اضافه کرد که در این میان قسم چهارمی هم هست و آن عبارت است از ضرر معتد به، به هلاکت نفس نمی رسد و به چند ساعت تب و لرز تمام نمی شود، بچه ای اگر این عین نجس را بخورد، یک ماه بیمار می شود و ضرر معتد به است. این ضرر معتد به هم عرفا ضرر به حساب می آید و مورد تایید عقلاست. موضوع را که عقلاء و عرف تایید کرد، حکم شرعی خواهد آمد که حرمت اضرار باشد. براساس حرمت اضرار، ضرر معتد به هم باید مورد توجه قرار بگیرد. اگر خوراندن یک شئ نجس موجب ضرر معتد به بشود، بر اساس حرمت اضرار تسبیب حرام است و ردع واجب است. حرمت اضرار از سوی شرع می اید و موضوع خود ضرر را عرف و عقلاء تشخیص می دهد که مصداق می شود برای صدور حکم، ضرر معتد به از دید عرف و عقلاء قطعا ضرری است که باید رعایت بشود و حرمتش از سوی شرع خواهد آمد.

سوال:

جواب: ضرر مورد اهتمام را مثال زدیم و شرع هم برایش اعلام کرد مثل شرب خمر است که الان شاربین خمر این اشکال را می کنند که یک ذره خمر را اگر آدم بخورد نه مستی می آورد و نه مشکل می آورد و تازه برای آدم قوت و قدرت هم می دهد و هیچ اشکالی ندارد. بنابر ضرر معتد به یک بخش جدایی دارد. اما گاهی قابل جمع است که خمر خوردن در یک حدی هم خمر است و مورد اهتمام است و هم معتد به ولی قابل تفکیک است که خمری است که مورد اهتمام است و ضرر معتد به ندارد. پس این قسم چهارم هم باید اضافه بشود. اما مطلب بعدی این که اکل ضرری و شرب شئ ضرری دو قسم است: ۱. ضرر قطعی، ۲. ضرر احتمالی که باید اضافه بشود که در متن و شرح نیامده. اما ضرر قطعی به این معناست که فردی می بیند که این جا سم مهلک است و طفل دارد از این سم می خورد، این ضرر قطعی و علمی است، در این جا که ضرر، ضرر قطعی باشد مستند ما حرمت اضرار، دلیل بر حرمت تسبیب و وجوب ردع می شود حرمت اضرار.

ص: ۲۳۶

استفاده از قاعده وجوب دفع ضرر محتمل

اما اگر دیدیم که ضرر قطعی نبود که ضرر احتمالی بود منتها در حد احتمال عقلاء، می بینیم که بچه ای است گل آلوده می خورد و در حد زیادی می خورد، احتمال عقلایی .می دهیم که این جا ضرری باشد، در این صورت که ضرر احتمالی بود، مدرک حکم ما یا دلیل اثبات مطلوب حرمت اضرار نیست چون حرمت اضرار اختصاص دارد جایی که ضرر مسلم و محرز و قطعی باشد. حرمت اضرار ضرر احتمالی را شامل نمی شود. بلکه این جا مستند ما قاعده وجوب دفع ضرر محتمل است که یکی از قواعد فقهیه است اما طبیعتا ضرر موهوم نیست و ضرر محتمل به احتمال عقلایی است. این وجوب دارد، وجوب دفع ضرر عقلاـیی یک امر عقلاـیی است و عقلاـ بر این است و یک پشتوانه عقلی هم دارد یعنی وجوب دفع ضرر محتمل دلیل عقلایی و عقلی دارد اما دلیل عقلاء عقلاء دأب شان این است که احتمال ضرر عقلایی و قابل توجه را پیشاپیش معالجه و دفع کنند تا ضرر وارد نشود اما دلیل عقلی غریزه یک دفع ضرر احتمالی یک امر غریزی است برخواسته از حب ذات که می شود دلیل عقلی فلسفی ضروری. حب ذات یک امر غریزی ذاتی برای کل انسان هاست و جلوه های حب ذات یا تاثیرگذاری حب ذات جلب منفعت و دفع ضرر است. دفع ضرر و جلب منفعت جلوه عملی حب ذات است. حب ذات را شما از مسائل ضروری فلسفی که جزء غریزیات است که در نظر بگیرید، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل اعتبارش را به دست می آورد.

توجه دفع ضرر محتمل نسبت به غیر

براساس قاعده وجوب دفع ضـرر محتمل می توانیم بگوییم که اگر احتمال ضـرر وجود داشته باشد، احتمال هم احتمال عقلایی باشد، حرمت تسبیب و و وجوب ردع برای اولیاء که قطعا از زاویه ولایت وارد می شود اما برای غیر ولی آیا قاعده وجوب دفع ضرر محتمـل این جـا کارسـاز است یـا نیست؟ تحقیـق این است که وجوب دفع ضـرر محتمـل نسـبت به ضـرر معتـد به آن هم احتمـال در حـد احتمال عقلایی می توانـد شامل این مورد بشود و لو دفع ضـرر در دیـد ابتـدایی ضـرر وارد بر خود شـخص را اعلام می دارد ولی بعـد از که تحقیق کردیم و مکلفین و تعاون و معروف و منکر و مجموع ادله را که مورد توجه اجمالی قرار دادیم، اضرار و عدم اضرار که کمک گرفتیم، وجوب دفع ضرر محتمل ممکن است شامل غیر هم بشود.

بیان سید حکیم در مورد ضرری که معتد به نباشد مبنی بر جواز اکل و شرب

بعد از این می رسـیم به نکته سوم: سـیدنا الحکیم قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند ما درباره ضـرری که خطیر نباشد، ضـرری که موجب هلاکت نشود، هرچنـد از اکل و شـرب ضـرری به وجود بیایـد ولی موجب هلاکت نشود، ما دلیل بر حرمت نداریم بلکه دلیل بر جواز داریم که نصوص است.

نصوص مورد توجه سید حکیم

درباره نصوص باید توجه کرد که نصوصـی که در این باب آمده است، این نصوص، نصوصـی نیست که کار را در این مرحله از پیش ببرد،

ص: ۲۳۸

دلالت مطابقی و تضمنی استرضاع کتابیه

برای این که به این نصوص اگر دقت بشود، این نصوص یک دلالت مطابقی دارد و یک دلالت تضمنی. دلالت مطابقی اش جواز استرضاع از زن یهودیه و نصرانیه، دلالت تضمنی آن طهارت کتابی است. دو تا قرینه داریم: ۱. مجوسیه را تحریم کرد که مشهور این است که مجوسیه اهل کتاب نیست

روایت ابن هلال از امام صادق در مورد استرضاع مجوسیه

۲. در روایت شماره سه همین باب روایتی آمده است عبدالله بن هلال از ابی عبدالله علیه السلام نقل می کند «قال سالته عن مظائره المجوسی قال لا و لکن اهل الکتاب» (۱) . سوال کردم از مظائره که ظئر هم یک نوع شیر دهی و استفاده از مرضعه است، جایز است ظئر گیری و استرضاع از مجوسی، فرمود نه، ولکن اهل کتاب جایز است. دلیل بر این است که اهل کتاب طاهر هستند و دلالت این روایات را اضافه کنید به آن مطلبی که ما درباره طهارت گفتیم بهترین موید می تواند باشد. از این نصوص استفاده می شود که اهل کتاب طاهر هستند و هیچ گونه دلیلی بر جواز اکل و شرب نجس نسبت به اطفال نخواهد بود. اما درباره اکل و شرب متنجسات که فرمودند سیره است، عرض می شود که این سیره هم قابل تامل است صغری و کبری.

ص: ۲۳۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۷۶ از ابواب احکام اولاد، حدیث ۳، ط اسلامیه.

حکم اکل و شرب متنجسات نسبت به اطفال ۹۲/۰۹/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اکل و شرب متنجسات نسبت به اطفال

بررسی حکم اکل و شرب متنجسات نسبت به اطفال

نظر سید یزدی عدم اشکال است

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: «و اما المتنجسات فان کان التنجس من جهه کون ایدیهم نجسه فالظاهر عدم البأس به»، فرمود اگر ماکول و مشروب متنجس از جهت تنجس دست اطفال باشد که خودشان دست شان را آلوده کنند، آن گاه اکل و شربی بکنند اگر مسئله این گونه باشد، می فرماید: «فالظاهر عدم البأس به». بچه ای که دستش نجس است و خودش نجس کرده و حکم نداشته در حق او تکلیفی نیست، اگر دست بزند به غذا و بخورد که غذا هم آلوده می شود، می فرماید: مانعی ندارد یعنی اعلام واجب نیست و ردع واجب نیست.

اگر طفلی خودش کنار ظرف نجس برود و دست به آن بزند

«و ان کان من جهه تنجس سابق فالاقوی ایضا جواز التسبب لاکلهم» اگر تنجس سابق باشد، یک ظرف آلوده شده و می دانید که متنجس است در کنار طفل گذاشته شد و طفل دستش نظیف و پاک است، این جا اگر بچه بخواهد از آن ظرف استفاده کند برای اکل و شرب، می تواند استفاده کند که او حکم ندارد، آیا بر ولی واجب است ردع یا واجب نیست؟ می فرماید: اقوی جواز تسبب است و مانعی ندارد چون دلیلی نیست. تسبیب به حرام نیست چون برای خود بچه حرام است و وجوب ردع هم دلیل ندارد. می فرماید: «و ان کان الاحوط ترکه»، هرچند احتیاط ترک تسبیب است. «و اما ردعهم عن الاکل او الشرب مع عدم التسبب فلا یجب من غیر اشکال»، اما اگر شما سبب نشدید و خودش رفت کنار یک ظرفی که آلوده بود و شما نگذاشته بودید آن ظرف کرد، شروع کرد به اکل و شرب، آیا ردع برای ولی واجب است؟ می فرماید: ردع واجب نیست بلا اشکال. برای این که نه تسبیبی است و نه وجوبی برای ردع از سوی شرع آمده است. عدم دلیل کافی است بر این که ردع واجب نیست.

ص: ۲۴۰

نظر مرحوم آقای خویی (استناد به سیره و عدم دلیل ردع)

اما شرح مسئله: سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه درباره این فرع می فرماید: دلیل اصلی برای عدم وجوب ردع و دلیل اصلی برای حرمت تسبیب، عدم دلیل و سیره است. دلیلی بر وجوب ردع نداریم در مثل چنین مواردی و دلیل بر حرمت تسبیب نداریم. برای حرمت تسبیب دلیل ما این بود که مکلف مخاطب است به احکام و خوردن نجس حرام است، انجام این عمل که متعلق نهی است، جایز نیست بالمباشره و بالتسبیب. از حرمت تسبیب برخواسته از حرمت اصل عمل است. حرمت عمل معنایش

می شود عـدم جواز ارتکاب بالمباشـره و در فهم عرف سـبب و مباشـر در جهت انجام عمل فرق نمی کنـد. بعد از این سـیره را شرح می دهنـد که سـیره این است که در بین مسـلمان هـا و مومنین می بینیم که بچه ها با دست آلوده شان غـذا می خورنـد و گاهی هم ماکولات و مشـروبات آلوده در دسترس آن ها قرار داده می شود و آن ها اسـتفاده می کننـد، بنابراین براساس سـیره ای کـه وجـود دارد بیـن مـومنین بلکـه مسـلمین می گـوییم ردع واجـب نیست و تسـبیب حرام نیست. طبیعتـا سـیره دارای دو تا خصوصـیت است: امضاء و اسـتمرار هم بایـد باشـد که گویا می فرماینـد مفروغ عنه است که این سـیره مورد امضاء و اسـتمرار است. اما سیدنا الاستاد عمدتا در همین مسئله بر روی سیره و عدم دلیل استناد و اعتماد می کنند

ص: ۲۴۱

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۳ و ۳۱۴.

نظر سید حکیم (اصل و سیره)

اما سیدنا الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله همین است که در متن آمده و حکم مطابق است با فتوای متن و دلیل در این رابطه دو چیز است: ۱. اصل، ۲. سیره. منظور از اصل هم اصل برائت است. شک در حرمت داریم و برائت جاری می کنیم. شک در وجوب ردع داریم، برائت جاری می کنیم. اصل هم این جا در دسترس ماست مضافا بر سیره. سیره بین مومنین و مسلمین بر این است که اجتناب لازم نیست برای اطفال و تسبیب حرمتی ندارد و ردع هم وجوبی ندارد. و برای ولی هیچ مسئولیتی ندارد.

سوال: شاید منظور از اصل اصاله الاباحه باشد

جواب: اصاله الاباحه در حق طفل نمی توانید جاری کنید، شما فقط می خواهید تکلیف خودتان را مشخص کنید چون تکلیف خودتان است می شود برائت.

چرا اصل احتیاط اجراء نگردد

سوال: چرا احتیاط نباشد؟

جواب: در صورتی که اصاله البرائه داریم و سیره داریم جایی برای احتیاط نیست. سید طباطبایی می گوید: احتیاط مستحبی اشکال ندارد و سید الاستاد می فرماید: اگر اقدام به این کار بکند، احسان است و ممنوع نیست و خوب هم است و حسن دارد و احسان دارد. از باب احسان این کار را انجام بدهید ردع بکنید و تسبیب هم نکنید، احتیاط هم بکنید که احتیاط مستحب است.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۶.

تحقیق مطلب

تحقیق این است که حق و آن چه براساس دقت و از مجموع ادله استفاده می شود در این مورد یعنی درباره اکل و شرب متنجسات نسبت به اطفال، برای ولی تسبب جایز نیست بر خلاف متن و بر خلاف آن چه که شرح داده شد.

تکلیف ولی نسبت به ردع طفل

سر مسئله این است که اولا ولی براساس ولایت که سید الحکیم فرمودند مسئولیت دارد، مسئولیت ولایت این است که حفظ کند اطفال را از خطراتی که بر او وارد می شود و از ضررها و آسیب هایی که بر او وارد می شود و این مسئولیت که مقتضای ولایت اوست، اقتضاءات فراتر از آن است که فقط سلامت ظاهری و جسمی او حفظ بشود. سلامت روحی اطفال که متنجسات براساس عقائد فقهی ما که احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات احکام است. پس از که گفتیم متعلق حرمت مفسده دارد، یک مفسده واقعی دارد و یک ضرر واقعی دارد و این براساس عقیده فقهی ما طفل را اگر بگذاریم متنجس را اکل و شرب بکند، مفسده واقعی اش که از بین نرفته و فعلا تکلیف ندارد. اقتضای ولایت این مسئولیت را دارد که باید حفظ بشود. دلیل دوم: اهتمام، در بحث قبلی گفتیم که مبنای سید الاستاد این بود که آن جایی که اهتمام شرع احراز بشود، باید ردع بشود و تسبیب هم جایز نباشد. می دانیم بدون هیچ شبهه که شرع اهتمام لازم و بارزی دارد نسبت به تربیت و نظافت اطفال و مجموعه. بنابراین این اهتمامی که درباره تربیت و نظافت اطفال است، موضوع می شود برای آن بیانی که فقهاء دارند که گفته اند اگر یک امر مورد اهتمام شرع باشد، تسبیب محرم است اگر آن امر منهی عنه باشد و ردع واجب است. و اهتمام هم قطعی است.

ص: ۲۴۳

سوال: دلیل اعم از مدعاست و شامل ولی و غیر ولی هم می شود.

جواب: فعلا بحث مخصوص ولی است. و اگر اعم هم است، دلیل اخص از مدعا کارساز نیست بلکه یک موید می تواند باشد اما دلیل اعم از مدعا اشکال ندارد.

قاعده دفع ضرر محتمل

و اما دلیل سوم: قاعده دفع ضرر محتمل که اعتبار قاعده دفع ضرر محتمل حب ذات بود که دلیل عقلی می شود. قاعده مسلم، قاعده وجوب دفع ضرر محتمل از خود و مال و اطفال. ولی نسبت به طفل که طفل از مال اولی است. برای خوردن متنجسات قطعا آلودگی هست، خطرات و آسیب های جسمی از لحاظ سلامت هست و آسیب های روحی که گفتیم احکام تابع مصالح و مفاسدی است که در متعلقات آن است. ضرر محتمل که شما بگویید که یقینی که نیست، ما هم می گوییم یقینی نیست، شرح دادیم که حرمت اضرار چیزی است و دفع ضرر محتمل چیز دیگری است. اگر احتمال ضرر، احتمال عقلایی بود، وجوب دفع آن طبق قاعده است. این احتمال ضرر مخصوصا با تحقیق روز بهداشت، سلامت، اثرات روحی، تربیت از آغاز درست بشود، نظافت رعایت بشود، از مجموع از این ها، یک مطلبی به دست می آوریم که قطعا احتمال ضرر در خوردن متنجسات وجود دارد و احتمال عقلایی. دفع ضرر محتملی که احتمال عقلایی داشته باشد واجب است براساس خود اعتبار خود قاعده.

سوال: اگر این گونه باشد، باید در بقیه محرمات و در واجبات هم نسبت به طفل، ولی مکلف به هدایت اطفال است.

ص: ۲۴۴

جواب: فعلاـ بحث ما محرمات است، منتها شما می گویید که اگر محرمات را از این راه ثابت کردید، باید به واجبات را هم باید بگویید که اطفال را هدایت کنید. درباره محرمات و اکل و شرب، تحلیل این است که ضرر وارد می کند و مفسده ایجاد می کند. اما ترک واجب برای اطفال ضرر و مفسده ای وارد نمی کند. لذا آن جا تسبیب واجب باشد برای این که جذب منفعت برای اطفال واجب نیست، اما دفع مفسده برای او واجب است. باید مفسده را ولی از اطفال دفع کند اما واجب نیست که منفعت معنوی را برای آن ها بیاورد چون مکلف نیستند مضافا بر این که استحباب آموزش واجبات هم در کار است.

استناد به مذاق شرع

اما دلیل چهارم: مذاق شرع. ما مذاق شرع را می توانیم از روایات دال بر حقوق اولاد بر اولیاء و آباء و امهات به دست بیاوریم.

روایت وسائل الشیعه در تربیت اولاد

روایت اول: شیخ کلینی که روایت سند آن درست است از امام موسی بن جعفر علیه السلام از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم، راوی گفت: «یا رسول الله ما حق ابنی هذا»، حق فرزند من بر عهده من چیست؟ «قال تحسن اسمه و ادبه وضعه موضعا حسنا» (1) . بحث این است که مذاق را به دست بیاوریم. مذاق یعنی آن خواست و آن روش شرع و آن مشی عملی شرع. از این گونه توصیه مذاق را به دست می آوریم که بچه اسمش باید خوب گذاشته بشود و ادبش خوب باشد، در جای خوب گذاشته و نگهداری بشود، مذاق به دست آمد که باید پاک و پاکیزه و طیب و طاهر و نجاست و متنجس از او دور باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۸۶ از ابواب احکام اولاد، حدیث ۱، ط اسلامیه.

روایت سکونی از امام صادق علیه السلام

روایت دوم: سند این روایت هم اجمالا بد نیست منتها سکونی و نوفلی دارد که برایتان شرح دادم. «عن ابی عبدالله علیه السلام فی حدیث قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: حق الولد علی والده» همان اسم خوب گذاشتن و تعلیم دادن می فرماید: «و یطهره» (۱) ، این کلمه آمده در حق ولد بر والد. «یطهره» او را تطهیر کند، از یطهره فهمیدیم که پاک و پاکیزه باشد در حدی که آن آلودگی های که طبیعی دارد، لب و دهانش متنجسی نخورد و تطهیر کنید. این تطهیر از این یطهره استفاده می شود. هرچند سیاق استحباب است «یعلمه الکتاب» دارد، ولی عیبی ندارد چون به هدف ما می رسیم که مذاق است. از مجموع مذاق را می فهمیم.

نتیجه گیری بحث

مذاق شرع یعنی مشی شرع بر این است که پاک و طاهر و مهذب نگه دارید. پس مذاق شرع هم چیزی کمی نیست و در کنار آن امور اضافه کنید. استدلال و استنباط هنر اجتهاد این نیست که همیشه یک دلیل محکم داشته باشیم لذا وثوق روایت را ازکجا به دست می آورید؟ همیشه این طور نیست که سند صحیحه باشد از مجموع امتیازات. این دفع ضرر محتمل و این مسئولیت و این اهتمام و این مذاق شرع، این مجموعه دلیل می شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۵، باب ۸۶ از ابواب احکام اولاد، حدیث ۷، ط اسلامیه.

فتوای سید اصفهانی بر احتیاط

سید ابوالحسن اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه فتوا داده است که «الاحتیاط هنا لا یترک»، این است که ما گفتیم، احتیاط واجب این است که بایـد ردع انجام بشود و تسبیب حرام است. امـا یـک نکته ای که سـیره بود، تحقیق این است که سـیره اولا تحقق سیره محرز نیست، واقعا آدم می توانـد اعلام بکنـد که در زمان معصوم، خود معصومین یا افرادی که از اصـحاب بودند، اطفال را اجازه می دادند که متنجس بخورند، اثبات آن کار مشکلی است.

بحثی در تحقق سیره

و ثانیا سـیره بر عکس آن است. چون سـیره سه قسم است: سـیره عام، سیره خاص، سیره اخص. براساس تقسیم بندی کتاب الله، سیره عام سـیره ناس و عقلاء، خاص سـیره مومنین یا مسلمین، سیره سوم اخص که سیره متقین است. متقین یک گروهی هستند که می توانیم بگوییم سـیره متقین و آن هـایی که اهل تقوا هسـتند بچه هایشان را از متنجسات حفظ می کننـد. و قـدر متیقن از اعتبار سـیره متشـرعه سـیره متقین است، لذا شیخ انصاری در سیره مسلمین اشکال کرد که اجازه می دهند اطفال ممیز می روند خریـد و فروش می کننـد هرچنـد اسـمش مسـلمان است ولی خیلی به مسائـل شـرع توجه نمی کننـد، سـیره آن ها از آن سـیره متشرعه ای که برگرفته از متون شرعی باشد، نیست. بنابراین سیره متشرعه ای که قطعا حجیت و اعتبار دارد، سیره متقین است و می توانیم ادعاء کنیم براساس مذاق شرع و دستورات که سیره متقین بر عدم تسبیب و وجوب ردع است. و سید اصفهانی قدس الله نفسه الزکیه هم فتوا داده است بر احتیاط وجوبی. بنابراین بر ولی بر شـکل احتیاط وجوبی لازم است که ردع کنـد اطفال را و باز دارد از اکل و شرب متنجسات و تسبیب جایز نیست.

ص: ۲۴۷

اعلام نجاست فرش خانه توسط میزبان به مهمان ۹۲/۰۹/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اعلام نجاست فرش خانه توسط میزبان به مهمان

مسئله ۳۴ از احکام نجاسات

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید:«اذا کان موضع من بیته او فرشه نجسا فورد علیه ضیف و باشره بالرطوبه المسریه ففی وجوب اعلامه اشکال و ان کان احوط بل لا یخلو عن قوه»،

اعلام نجاست فرش خانه توسط میزبان به مهمان

فرع اول این مسئله این می شود که می فرماید: اگر درخانه کسی جایی از کف اتاق نجس بود یا فرش نجس در آن جا پهن بود، مهمانی وارد شد و پا روی آن فرش گذاشت یا روی آن فرش نشست، رطوبت نجس یا متنجس مسریه بود و لباس و بدن مهمان آلوده به آن رطوبت متنجس شد، آیا در این صورت بر صاحب خانه اعلام واجب است که بگوید فرش که رطوبت نجس بود و اجتناب کنید، یا واجب نیست؟ سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: وجوب اعلام محل اشکال است. محل اشکال هم هر دو طرف وجوب و عدم وجوب، وجهی دارد.

وجه لزوم اعلام بر مهمان

وجوب وجهی دارد که سببیت است.

وجه عدم لزوم اعلام به مهمان

عدم وجوب وجهی دارد مهمانی که علم به نجاست ندارد، حکم و تکلیفی ندارد و ارشاد در موضوعات واجب نیست، محل اشکال. «و ان کان احوط» طبیعتا مورد احتیاط اگر قرار بگیرد، احتیاط خوب است، اجتنابی از نجاست به عمل آمده و احتیاط هم احتیاط در دین است، احتیاط در احکام است. بعد می فرماید: «بل لا یخلو عن قوه»، بلکه وجوب اعلام خالی از قوت نیست. برای این که احتمال قوی در تسبیب وجود دارد که این جا تسبیب است و صاحب خانه سبب نجاست و تنجیس این فرش است و آلوده شدن پا یا لباس ضیف در اثر این سبب بوده، احتمال تسبیب احتمال بالایی است.

ص: ۲۴۸

نظر علامه خویی که اعلام لازم نیست

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیلی بر وجوب اعلام نداریم، چون از باب ارشاد که ارشاد در موضوعات واجب نیست و دلیل خاص هم که نداریم و تسبیب هم محقق نیست. احتمال تسبیب، تسبیب نیست. در حد یک احتمال تسبیب

ممکن است اما تسبیب که ثابت نباشد، موثر و تاثیرگذار نخواهد بود.

تردید مرحوم خویی در برخی صور مسئله

بعد در ادامه در ضمن بیان یک تردیدهای اعلام می کند، می فرمایند: تسبیب بستگی به فهم عرف و شرائط خودش دارد. یک وقتی مثلاـ تسبیب را عرف تایید می کند و گاهی هم تایید نمی کند. مثلاـ اگر کسی وارد خانه ای بشود به عنوان مهمان و صاحب خانه دیوار خانه اش متنجس است، این مهمان قصد دارد که لباس خودش را آویزان کند یا بردارد، دستش تماس برقرار می کند به دیوار متنجس با رطوبت و تنجیس شد در واقع، ولی این جا عرف تسبیب تلقی نمی کند، صاحب خانه این جا تسبیب ندارد و مسبب نبوده. دیوار خانه اش نجس بوده و و عرف می گوید آن سبب آلوده شدن دست ضیف نیست، اتفاقی بوده که ضیف در اثر حرکات و افعال خودش با شیء متنجس ملاقات کرده. در این جا تسبیب نیست و صاحب خانه نه در این جا حرمت تسبیب به سراغش می آید و نه وجوب اعلام بر عهده اش است. اما اگر در شکل صورتی باشد که عرف تسبیب تلقی کند. مثلا دستمالی که برای خشک کردن صورت و دست، جایی گذاشته است و آماده است برای این که مهمان وضو بگیرد با آن دستمالی آن جا گذاشته شده است، بیاید دست و صورتش را خشک کند، این دستمال متنجس است و آماده برای استفاده مهمان، اگر مهمان آمد از این دستمال و حوله استفاده کرد برای خشک کردن دست و صورتش، عرف می گوید که تسبیب بود و صاحب خانه این کار را آماده کرد و صاحب خانه سبب شد برای تنجیس دست و صورت مهمان.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۳ تا ۳۱۴.

برای تسبیب دو شرط است (صدق عرفی و عدم تخلل اراده دیگر)

این مثال را که می زنند و محققین درباره تسبیب معیار را بیان کرده اند که معیار تسبیب صحت استناد عمل به سبب عرفا و نکته دوم عدم تخلل اراده عمل بین سبب و مباشر، این که بارها گفته شد و تمام اما این جا چرا این ها آورده؟ درباره این فرع در ذهن شریف شان گویا تردد است که این از باب تسبیب است یا از باب تسبیب نیست.

تحقیق مطلب

تحقیق این است کهتسبیب منوط است به صدق عرفی و صدق عرفی یک مطلب و یک معیاری است که گاهی به اشکالات برمی خورد. صدق عرفی اگر در حد قطعی و مسلم و بلا معارض باشد، در حجیت آن بحثی نیست

اعتبار عرف به (قطعی بودن و عدم مانع) بخاطر لبی بودن

اما اگر صدق عرفی که متاسفانه ادعای صدق عرفی متقابل هم می شود، چنان چه ظهور متقابل هم در بحث هاست و این را گفته ایم که عرف از ادله لبیه است با کوچک ترین مانع از کار می افتد. عرف تا آن جا اعتبار دارد که اولا قطعی باشد و ثانیا معارضی نداشته باشد.

حکم شک در تسبیب

اما نکته ای که باید این جا بگوییم که اگر شک در تسبیب به وجود آمد، شک در تسبیب دو قسم است: ۱. شک بدوی، ۲. شک برگرفته از تضارب ادله یا علم اجمالی. قسم اول که اگرشک بدوی باشد، یک شک ابتدایی درباره سببیت می کنیم، طبیعتا هم اصل و هم قاعده عدم اعتنای به آن شک است، اصل عدم است و قاعده هم این است که هر عنوان وجودی که آثار فقهی و حقوقی داشته باشد، باید وجود آن احراز بشود که این جزء نکات دقیق اصولی محقق نائینی است. اگر موضوع احراز نشود، حکم نمی آید، حکم روی موضوع محرز بار می شود نه موضوع متزلزل. از سوی دیگر هم اصل عدم است، اصل عدم تسبیب است، اصاله العدم است، چه اصلی است شرعی یا عقلی یا استصحاب؟ اصاله العدم شکلش استصحاب است اما در اصل این یک اصل عقلایی است و برگرفته از بنای عقلاست. بنای عقلاء این است. هر عنوان وجودی که یقینا موجود نشود و شک در وجودش پیدا بکنیم عقلاء می گویند که این موجود نشده ولو این اصل مثبت است و اثر آن عقلی است یا مثبت نیست، هیچ فرق نمی کند. چون اگر اصل، اصل شرعی بود باید شرط مثبت را رعایت کنید ولی اگر اصل عقلایی بود دیگر آن جا اصل مثبت راه ندارد. هم اصل عدم تسبیب است و هم طبق قاعده که شک بدوی باشد. اما شکی که برگرفته از تجمع ادله متخالف است یا تضارب ادله است، یک علم اجمالی به سببیت است. ما می دانیم در همین مسئله ای که مثال زدیم یک عمل اجمالی در سببیت داریم. مثال معروفی که در مثال تسبیب هم می گفتید که منصوص هم بود، که اگر کسی سر راه مردم چاهی بکند، چاله ای بکند، و آن عابر برود آن جا بدون این که انتخاب کند خودش، اگر اختیار کند که تخلل اراده و اختیار سببیت را قطع می کند، بدون این که خودش قصدا اختیار کند، برود و به آن چاه بیافتد، سبب می شود مسئول. اما اگر در راه کسی همین چاه و چاله را کند ولی راه دو تا بود، یک راه دیگر هم بود. این فرد از آن راهی که بدون چاه و چاله بود نرفت و

این را انتخاب کرد، به هر دلیلی و اراده دست خودش است. آمد و از این راهی آمد که چاه و چاله دارد. دیدید تسبیب صدمه خورد. ازطرفی تسبیب است که این کار را سبب انجام داده و از طرفی هم ممکن است تسبیب نباشد چون تنها راه نبود و می توانست از راه دیگر برود. این جا جایی است که شک در تسبیب است منتها شک پس از علم اجمالی به سببیت است، یک سببیتی بود و قطعا آن چاه را آن سبب کنده ولی واقعا این افتادن شخص و آسیب دیدن او، منتسب به این است یا نه چون راه دیگر هم داشته. از آن جاهایی است که به دست آوردن حکم شرعی مشکل است. اگر این حالت را داشت، می گوییم الاحوط، دیگر در این جا که نتوانیم ما راه را از پیش ببریم، و کار که مشکل شد، ما به احتیاط متمسک بشویم و غیر از احتیاط چاره ای هم نداریم. لذا سید طباطبایی اول احوط گفت و شاید نظرشان هم باشد و بعد هم یک قوتی هم به سمت سوی وجوب اعلام در فتوا دادند. در نتیجه آن چه که در این مورد می توانیم بگوییم از لحاظ فقهی فقط احوط وجوبی در مثل چنین مورد، وجوب اعلام است.

ص: ۲۵۰

سوال و جواب

سوال:

جواب: اولا حدیث رفع نسبت به احکام وضعیه نیست. نکته دوم شما قبلا خواندید و تحقیق کردید که اگر تسبیب محقق شد، دلیل تسبیب دلیل حرمت ارتکاب نجس بود. خود ارتکاب نجاست و انجام اکل و شرب نجس، محرم است. سیدنا هم می فرماید: اطلاق دلیل تحریم شامل سبب و مباشر می شود به شرط این که سبب استناد داشته باشد. حرمت تسبیب برای سبب می آید نه برای کسی که غافل است و نمی داند. سبب متوجه است و ارتکاب انجام شده، ارتکاب فرقی بین مباشر و تسبیب نیست.

سوال:

جواب: شئ نجس را کسی که مرتکب بشود عامدا، این مباشر است. این حرمت روی مباشر که می آید، همین حرمتی که از آن انجام و ارتکاب به وجود آمده برای مباشر، همان حرمت برای سبب هم می اید. چون اطلاق دلیل عدم جواز ارتکاب برای مباشر است و عدم جواز ارتکاب برای سبب است که می داند این نجس است. در مسئولیت بین سبب و مباشر از لحاظ شرعی فرقی نیست. استناد می شود برای مباشر که مباشر ارتکاب نجس کرده و استناد می شود برای سبب که سبب ارتکاب نجاست کرده. بنابراین شک در تسبیب با همان خصوصیاتی که گفتیم که پس از تجمع ادله مختلف بود، مثال ما هم همین طوری است که در این مثال فرش نجس است، سببی است اما این سبب شک در تسبیب آن هم داریم و وجوب اعلام هم در موضوعات از باب قاعده ارشاد ثابت نیست، ادله تضارب دارد، یک سببیت قطعا است ولی تسبیب ثابت نیست. پس شک در تسبیب ابتدایی نیست و شک در تسبیب پس از تجمع ادله متخالف است، در این جا جز احتیاط راه دیگری نداریم که سید می گوید احوط و ما می گوییم احوط وجوبی که «بل لا یخلو عن قوه» در ارتباط همین احوط است که متن خالی از وقت نباشد. بنابراین با این توضیحی که داده شد، آن چه که در متن آمده درست به نظر می رسد.

سوال: در آن مثالی که چاه را کنده، احتیاط برای هر دو طرف باید رعایت بشود.

جواب: احتیاط هر موردی به حسب خودش است. در آن جا احتیاط تصالح است که سبب ضامن می شود. اگر تسبیب باشد، سبب ضامن است و اگر تسبیب نباشد، سبب برئی الذمه است، احتیاط بر مصالحه است.

سوال: لا یخلو عن قوه چه می خواهد بگوید؟

جواب: سید طباطبایی یزدی فرمودند که وجوب اعلام خالی از قوت نیست. یعنی باید اعلام بشود. اول گفت احتیاط و بعد لا یخلو عن قوه. ما گفتیم احتیاط وجوبی که با خالی از قوت، خیلی تفاوت زیادی ندارد که یکی درجه اش نود است و یکی درجه اش صد است.

فرع بعدی که اگر میزبان بعد از آماده کردن غذا بفهمد غذا نجس بوده

فرع دوم: «اذا احضر عنده طعاما ثم علم بنجاسته بل و کذا اذا کان اطعام للغیر و جماعه مشغولون بالاکل فرآی واحد فیه نجاسه و ان کان عدم الوجوب فی هذه الصوره لا یخلو عن قوه لعدم کونه سببا لاکل الغیر بخلاف الصوره السابق». می فرماید: اگر کسی برای مهمان خودش طعامی حاضر کند، اول طعام پاک بوده و در حین حاضر کردن نجس نبوده، بعد از که طعام را آماده کرد، علم پیدا کرد که طعام متنجس است، می فرماید: که باید اعلام شود، «لا یخلو عن قوه» را عطف به این فرع می کند «و کذا لا یخلو عن قوه» وجوب اعلام که اگر احضار و آماده کند طعام را پیش مهمان.

نظر مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد می فرماید: در تسبیب بین حدوث و بقاء فرقی نیست. در ابتداء هرچند علم به تنجس نداشته حدوثا، بعدا علم به نجاست که پیدا کرده، بقاءً تسبیب است. تسبیب مسلم است، و بعد از که تسبیب مسلم بود، وظیفه برای مهمان نیست که غافل است و ما آن را بحث نمی کنیم تا بگوییم حدیث رفع تکلیف را برداشت، ما نسبت به این سبب بحث می کنیم. سبب اگر اعلام نکند، کار حرامی انجام داده و حرمت تسبیب مسلم است و فعل مستند می شود به او. بنابراین وجوب اعلام قطعی است و باید اعلام بشود.

جایی که میزبان بفهمد غذا نجس است آیا اعلام لازم است؟

ولیکن اگر طعام و غذا خوردن مربوط به شخص عالم به نجاست نیست، مثلا شما نشسته اید و جمعی مشغول هستند هم به غذا خوردن، بین خوراک و غذا یک فضله موشی دیده می شود، بعد از که دیده شد آیا شمایی که این نجاست را دیده اید واجب است برای غیر اعلام بکنید یا واجب نیست؟ ابتداء سید می فرماید واجب است «و کذا»، و بعد می فرماید: «و ان کان عدم الوجوب» یعنی عدم وجوب اعلام در این صورت «لا یخلو عن قوه»، چرا؟ سید الاستاد می فرماید: علم به نجاست سبب نیست تا شما سبب بشوید. علم سبب نیست تا شما صحت استناد داشته باشد بنابراین بر شما واجب نیست. سید طباطبایی یزدی هم فتوا می دهد که عدم وجوب خالی از قوت نیست. اما سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه اشکالی دارند، می فرماید: این مطلب در وادی تحلیل صحت تسبیب، تحقق تسبیب و عدم تسبیب هرچند مورد تردید باشد ولیکن ما این جا نصی داریم که به مقتضای آن نص واجب است اعلام.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۶.

روایت وسائل الشیعه صحیحه معاویه بن وهب

صحیحه معاویه بن وهب از امام صادق درباره خریـد و فروش یا اسـتفاده از زیت متنجس سوال شد، امام فرمود: «بعه و بینه لمن اشتراه لیستصبح به» (۱) ، این روایت دلالت واضح دارد بر این که اگر شـئ نجسـی را به کسی بدهید و او بخورد، شما خرید و فروش انجـام دادیـد ولی علم به نجاست داشتیـد، بایـد برایش اعلام بکنیـد. این جا هم علم به نجاست است، طبق این صـحیحه معـاویه بن وهب بایـد اعلام بکنـد و اعلام هم مطابق احتیاط است و فتوا همین است که سـید الحکیم می فرمایـد و امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه هم همین فتوای سید الحکیم را تایید می کند.

فتوای استاد

بنابراین اگر در غذای عمومی نجاستی ببینید، براساس رأی سـید الحکیم و فتوای امام خمینی و احتیاط واجب و صحیحه معاویه بن وهب باید اعلام بکنید. اگر کسی بگوید حرجی می شود، می گوییم حرجی نیست. یک مورد یا موارد نادر هرچند مشقت و سـنگینی داشته باشد، این عرفا حرج نیست. حرج این است که در مسیر زندگی برای آدم اختلال ایجاد کند. یک مورد یک خرجی برایش آمده که آمده باشد در اثر عدم توجه و اشـکالی ندارد. بنابراین فتوای صـحیح همان است که سـید حکیم قدس الله نفسه الزکیه با تایید امام خمینی اعلام می کند که وجوب اعلام است. هرچند ما می گوییم احتیاط وجوبی اعلام است.

ص: ۲۵۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱۲، باب ۶ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۴.

تفسیر آیات ۱۳۶ و ۱۳۷ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۱۳۶ و ۱۳۷ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

تفسیر آیات ولائی

روزهای چهارشنبه بحث تفسیری داریم. مشی بحث تفسیری ما هم تفسیر آیات مربوط به ولایت اهل بیت است. بنای ما هم به این صورت است که از ابتدای قرآن کریم تا انتهاء آیاتی که درباره ولایت آمده است، ان شاء الله بحث را دنبال کنیم.

سوره بقره آیه ۱۳۶ و ۱۳۷

بحثی که تا الان داشتیم از ابتدا از سوره حمد که رسیدیم به سوره بقره آیه شماره ۱۳۶. طبق اسلوب بحث مان اول آیه را می خوانیم و بعد اگر بعد از ترجمه زیرنویس یک دقت ابتدایی در متن می کنیم و بعد به نصوص مراجعه می کنیم، چون تفسیر ما در حقیقت تفسیر روایی هم به حساب می آید. ما در این بحث مان به روایاتی که از طریق اهل بیت آمده است، توجه داریم و اگر با تفاسیر مشهور یا تفاسیر ابناء عامه تطبیق کرد که فهو، و اگر هم تطبیق نکرد، ما مسیر خودمان را دنبال می کنیم و روایات و نصوصی که داریم برای خود ما اعتبار دارد و اعتبار آن هم برگرفته از اعتبار مذهب ماست. لذا از این رو ما عمدتا به تفاسیر عیاشی، تفسیر امام عسگری سلام الله علیه، تفسیر قمی و روایاتی که در اصول کافی و بحار و تفسیر صافی و معانی الاخبار و غیره آمده باشد استفاده می کنیم به طور من حیث المجموع. بنابراین اگر ما در تفسیرمان یک روایتی را آوردیم که از لحاظ سند و کتاب اعتبار داشت. منظور از کتاب قرآن نیست که در برابر سنت باشد، که در بحث رجال اشاره شده یکی از منابع معتبر ما اعتبار خود کتاب است. آن یک مجموعه جدا قرار داده ایم که بحث می کنیم کتبی که اعتبار دارند، خود آن اعتبار کتب یک نوع اعتباری می شود برای اعتبار روایت.

ص: ۲۵۵

حاکم حسکانی و دیگر الدر المنثور سیوطی است

البته یکی دو تا تفسیر از ابناء عامه هم مورد استفاده ماست که این دو تا تفسیر یکی که صد در صد و یکی هم به صورت قابل توجهی همراهی می کند که از آن ها هم استفاده می کنیم که آن عبارت است از کتاب شواهد التنزیل تالیف حاکم حسکانی که درباره همین بحثی که ما دنبال می کنیم منتها آن تمام قرآن را از ابتداء تا آخر مثل ما در نظر می گیرد منتها طبق روایاتی که در دسترس اوست و فقط درباره اهل بیت. و کتاب دیگری که از ابناء عامه ما به عنوان منبع استفاده داریم همین الدر المنثور سیوطی است که در آن کتاب هم هرچند نقص ها و نقطه ضعف هایی وجود دارد منتها روایاتی درباره تفسیر آیات مربوط به اهل بیت هم آمده، لذا از آن استفاده می کنیم.

آیه شماره ۱۳۶: «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا و ما انزل الی ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و

عیسی و ما اوتی النبیون من ربهم لا نفرق بین احد منهم و نحن له مسلمون»، آیه ۱۳۷ «فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم فی شقاق فسیکفیکهم الله و هو السمیع العلیم».

ترجمه

ترجمه: بگویید با صیغه جمع، که این ایمان آورده ایم به خدا و آن چه از سوی خدا نازل شده برای ما و آن چه نازل شده است به حضرت ابراهیم و حضرت اسماعیل و حضرت اسحاق و حضرت یعقوب و اسباط شان و آن چه آورده شده است برای حضرت موسی و عیسی و آن چه داده شده است پیامبران را از سوی خدا. «لا نفرق بین احد منهم» ما فرقی بین این پیامبران نیستیم «و نحن له مسلمون» و همه با هم برای خدا تسلیم هستیم و مسلمان.

ص: ۲۵۶

اولا قولوا جمع است و بعد مخاطب خاص است

دقت ابتدایی: اولاـ کلمه «قولوا» ضمیر آن جمع است. و بعد هم این «قولوا» مخاطب خاص دارد، آن هایی که ایمان برایش کامل است. بگویید که ایمان آورده ایم و این برای آدم عادی نیست. یک دسته ای است که ایمان به خدا و آن چه نازل شده برای ما، مخاطب کسانی هستند که از سوی خدا برای آن ها نازل شده وحی، نزول از طرف خدا در اصطلاح قرآن فقط وحی است نسبت به اشخاص که این ها باید مهبط الوحی باشند. و ایمان داریم به آن چه به خودمان نازل شده و بعد هم مصدّق هستیم نسبت به آن چه نازل شده است برای پیامبران، و ایمان داریم به آن چه نازل شده به حضرت ابرهیم، اسماعیل، یعقوب، اسباط و آن چه حضرت موسی و عیسی و آن چه کل پیامبران داده شده از سوی خدا.

چرا اسماء انبیاء فردا فردا ذکر شده؟

اسمای پیامبران برده شده و در آخر هم جمع آمده کل نبیون، چرا به همین جمله آخر اکتفاء نشده و اسمای پیامبران جدا جدا گفته شد و آن گاه کل پیامبران؟ چند وجه دارد، یک وجه آن این است که این مخاطب مخاطب«قولوا» که مخاطب قرآن و خدا و پیامبر است و مخاطب مخاطب کسانی بوده اند که با حضرت ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب آشنایی یا شناخت یا معرفتی داشته اند و بعد از آن که آن مواردی که شما می شناسید و ایمان به آن ها دارید و بعد هم عقیده را کامل اعلام می کند بگویید آن چه به کل پیامبران نازل شده است و آمده است، ما ایمان داریم که از طریق جزئی حرکت به سوی کلی به جهت مناسبت خطاب و به جهت این که آمادگی برای طرف به دست بیاورد که این هایی که می شناسید،به این ها ایمان دارید و به کل انبیاء «امنا بالله و کتبه و رسله» که جزء مبانی ایمان همه ماست. این اولاـ و توجیه دوم این است که برای خصوصیات و برجستگی و ویژگی هایی که این پیامبران داشته اند، یک نوع داعی شده است برای این که این ها اسم برده شوند و بعد به طور کلی بیاید. توجیه سوم که گفته می شود که این خودش یک بیان بلاغی است. که آدم در بیان خودش مصادیق بارز را بگوید و در آخر کل مفهوم هم اعلام بکند، این در عین حالی که تاکید است، یک نوع بیان بلاغی هم است. مثلاـ به شما گفته بشود که آیت الله مرحوم حاج شیخ و آقای بروجردی و آقای خوانساری تا آقای گلپایگانی و امام و کل علمایی که در قم بوده است، این یک بیانی است هم کامل و هم شکل بلاغی دارد که تدریجا ذهن را آماده می کند تا کل این مطلب را با تفصیل و با یک شیوه خاصی به طرف القاء کند. اگر یک مرتبه بگوید نبیون و کل علماء، خیلی ممکن است جاذبه اش بالا نباشد. به اصطلاح بلاغت می گوید توطین نفس، وطن سازی و جایگاه سازی.

ص: ۲۵۷

آیا تعارض است بین آیه لا نفرق بین احد منهم و آیه تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض

یک سوال و جوابی این جا هست و آن این است که این جا می گوید «لا نفرق بین احد منهم» بین پیامبران ما هیچ فرقی قائل نیستیم، آیه دیگر می گوید «تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض». این جا تعارض بدوی است. آن حرفی که گفته شد که مثلاـ جمع عرفی یا جمع اصولی از قبیل حکومت و ورود و تخصیص و تخصص، این ها تعارض است یا نیست؟ توجیه اصلی آن این است که تعارض بدوی است و تعارض مستقر نیست. بدوا می بینیم که تعارض است اما پس از یک دقت حل می شود تعارض. یکی از راه حل های تعارض گفتیم نصوص جهت آن است. در جهت که وارد شدیم، ما در بیان چیزی دیگری بر مدلول داریم که باید از نظر دور نداریم: یکی مدلول ظاهر لفظ است و یکی هم جهت مدلول لفظ است. جهت بیان را فهمیدن هنر اصول است. در فهمیدن ظهور، بلاغت و اصول مشترک است اما جهت بیان را، اصول می فهمد که می تواند استنباط کند. که مثال معروف آن را در اصول گفته اند «فکلوا مما امسکن» معنایش این است که صید و شکارهایی که به توسط کلاب به دست بیاورد، آن را بخورید، آن دهان کلاب که قطعا نجس است و خونی که ریخته شده، قطعا نجس است، «کلوا». جوابش را دادیم که «کلوا» در جهت طهارت و نجاست نیست، در جهت بیان حلیت است، حلال است. چون جهت معلوم است دیگر اصلا به این قسمت مساسی ندارد. ما در بحث استفاده و استدلال از نصوص در اصول مطلب تازه ای که آورده ایم و خیلی مهم هم است، جهت یابی است. بنابراین در این دو تا آیه جهت آن را پیدا کنیم. در این آیه جهت ایمان است، در جهت ایمان فرق نمی کند، یکایک شان از سوی خداست و همه از سوی خدا و مرسل. «تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض» آن در جهت فضیلت مربوط به مرتبت کل شخص انبیاست، مرسل است یا غیر مرسل است یا نبی است یا رسول است، فضایل بیشتر دارد یا کمتر دارد، آن نسبت به مراتب فضل شخص و شخصیت انبیاست. جهت آیه «تلک الرسل فضلنا» مربوط است به مرتبه شخصیت انبیاء، این یکی هم گفتم مربوط می شود به ایمان ما که همه این ها از سوی خداست. پس در نهایت تعارضی نیست هرچند در ابتداء تعارض می نمایاند.

سوال: بالاخره قرآن بر مسلمان ها نازل شده است و فقط بر عده خاصی که نازل نشده.

جواب: این را با اصطلاح تفسیر باید آشنا باشید. این جزء مصطلحات تفسیری است. معنای «ما انزل الیک من ربک» آن فقط اختصاص دارد به وحی ای که نازل شده از سوی خدا، این معنای لغوی نیست. معنای انزال کتاب فقط توسط وحی است و وحی برای غیر پیامبر و معصوم صورت نمی گیرد،

نکات: منظور از انزال وحی است

پس نکته اول: «و ما انزل الینا» منظور از انزل در قرآن وحی است قطعا و مصطلحات قرآنی است. و وحی برای غیر معصوم امکان ندارد. این جا می گویید که خطاب شده به یک عده که این عده «قولوا آمنا بالله و ما انزل الینا» که پس یک عده ای است انزال وحی باشد و این غیر از پیامبرانی که در آیه آمده که این پیامبران جدای از مخاطب است که مخاطب باید پیامبر ما و ائمه باشد.

ایمان به کل انبیاء در صدر اسلام بر آدم عادی واجب نبوده

نکته دوم که ایمان کامل در این حد، انبیای بارز و شاخص و شناخته شده، کل انبیاء. این هم باز هم برای آدم تطبیق نمی کند و واجب هم نبوده مخصوصا در صدر اسلام که ایمان به خدا و کل انبیاء با این تفصیل، و فقط قولوا لا اله الا الله بوده. پس این دو نکته نشان می دهد که خطاب عادی نیست.

ص: ۲۵۹

سوال: معنای«نحن له مسلمون»؟

جواب: «نحن له مسلمون» چند تا معنا می تواند داشته باشد، یک معنایش همان تسلیم است و یک معنایش مسلمان بودن است و یک معنایش هم به معنای تسلیم مطلق که جنبه معرفتی داشته باشد که ایمان درجات دارد، آن درجات آخرش می شود تسلیم که امام سجاد سلام الله تعالی علیه فرمود: «الرضا بمکروه القضاء ارفع درجات الیقین»، آن مسلمونی که از باب تسلیم باشد، آن عین تسلیم و خود تسلیم است و ارفع درجات یقین است که این می شود بحث عرفانی و ما فعلا بحث عرفان را در این تفسیر و این بحث ها دنبال نمی کنیم. بنابراین می نماید که خطاب برای خواص است. این خواص چه کسانی هستند که انزل الینا هستند و مهبط وحی هستند و آن گونه ایمان کامل و جامع دارند و بعد از این مرحله می رسیم به روایات. روایتی که در تفسیر عیاشی آمده، که در این روایت آمده است که «اما قوله قولوا فهم آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم» (۱) . تفسیر عیاشی که خود این کتاب معتبر است و سند هایش را یک آدمی آمده اصلاح کرده و گفته در روایات اسم این راوی ها بیاید که چه فائده دارد، این ها را بگذاریم کنار و مختصر کنیم و این ها را انداخته. و در بحار و تفسیر برهان و تفسیر صافی هم آمده. تا این جا روایی و تحقیقی تطبیق شد و آیه بعدی را که بخوانیم هم با آیه قبلی ربط دارد و هم روایاتی است در این رابطه که برای ما کمک می کند.

۱- تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۱. بحارالانوار، محمد باقر مجلسی، جلد ۷، صفحه ۱۲۲. تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۵۷. تفسیر صافی، فیض کاشانی، جلد ۱، صفحه ۱۴۱.

ترجمه

«فان آمنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم فی شقاق»، ترجمه و دقت در متن و روایات: «فان آمنوا بمثل آمنتم»، اگر آن ها ایمان آوردند مانند آن چه که شما ایمان آورده اید «فقد اهتدوا» قبول هدایت کردند، «و ان تولوا» اگر روبرگرداندند دیگر آن ها در شقاق و ضلال و گمراهی و شقاوت هستند و از هدایت هم به دور هستند. و خدای متعال کار عنایت را هم برای این مخاطبین خدای متعال اعلام می کند «فسیکفیکهم الله» خدا شما را مورد عنایت قرار می دهد و خدا کافی است و او سمیع و علیم است، می شنود آن چه به شما به آن ها بگوید و او می داند آن چه کاری که برای خدا انجام بدهید.

دقت در متن

و اما دقت در متن: ببینیم اولا می گوید «فان آمنوا» اگر آن ها ایمان آوردند «بمثل ما امنتم» به همین سبک و سیاقی که شما ایمان دارید یعنی شما اسوه هستید. این نشان می دهد که یک هادیانی هستند که این ها ایمان درجه کامل است و خودشان دنبال شما جهت بدهند و مثل شما ایمان به خدا بیاورند، در این صورت «فقد اهتدوا» هدایت شدند و شما هادیانی هستند، که این خطاب به کل مردم نیست، «فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم فی شقاق» در زیارت جامعه آمده: «شقی من خالفکم سعد من والاکم»، «فهم فی شقاق» آن ها شقی هستند. «فسیکفیکهم الله» شما را خدا کافی است و او سمیع و علیم است.

ص: ۲۶۱

نکات بدست آمده: اسوه بودن و هادی بودن

ما از این به دست آوردیم که این ها اسوه شدنـد برای ایمان و هادی شدنـد برای مردم که اهتدوا هدایت را پذیرفته اند. اگر بر شما و هـدایت پشت کردنـد، «شـقی من عاداکم». معلوم است که این خطاب در متن هم که مراجعه کنیم و روایت هم نداشـته باشیم، خطاب به هداتی است که اسوه ها هستند.

روایت در تفسیر عیاشی

امـا روایت می گویـد از کتـاب تفسـیر عیاشـی که روایت از آقا امام باقر علیه السـلام است «فی قوله آمنا بالله» و آیه بعـدی می فرمایـد: «قال انما عنی بـذلک علیا و الحسن و الحسـین و فاطمه و جرت بعدهم فی الائمه قال ثم فان آمنوا» یعنی مردم «بمثل ما امنتم» یعنی اهل بیت، «فقد اهتدوا و ان تولوا فانما هم فی شـقاق» (۱) ، اگر این ها روبرگردادند در شـقاق و ضلالت هستند. از این آیه و این دو روایتی که آمـد بـا مـدرک معتبر. ما برای این منابع اعتبار قائل هستیم، یک مشـهور است و دو بین اهل فقه و حدیث از اعتبار برخوردار است و مورد اسـتناد است و جزء کتب معتبر ماست و روایات احیانا بعضی هایش سندش هم درست است، که یک نکته ای قبلا گفته ایم که مشابه روات سـند تفسیر قمی، تفسیر عیاشی است. تفسیر عیاشی چیزی در عداد تفسیر قمی است که روایاتی که این جا آمـده، مولف از اول دأب اش بر این است که روایت معتبری را جمع کنـد. اگر شـما بگویید که ابناء عامه این را قبول نمی کند، که ابنای عامه اصل شـیعه را قبول نمی کند. ما باید به منابع معتبری که از طریقت اهل بیت آمده، اعتماد کنیم.

ص: ۲۶۲

۱- تفسیر عیاشی، شیخ عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۲. تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۵۷. بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، جلد ۵، صفحه ۱۸۹.

حکم اعلام نجاست لباس عاریهای به صاحب آن ۹۲/۰۹/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم اعلام نجاست لباس عاریه ای به صاحب آن

ادامه مسئله ۳۴ : وجوب اعلام نجس بودن غذا توسط میهمان

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله ۳۴ فرع آخر ذیل این مسئله فرمودند:«اذا کان اطعام للغیر و جماعه مشغولون بالاکل فرآی واحد منهم فیه نجاسه» و در انتهای مسئله می فرماید: «عدم وجوب الاعلام لا یخلو عن قوه لعدم کونه سببا لاکل الغیر». این مسئله مشهور است در فتاوای فقهای عصر اخیر که اگر کسی که صاحب سفره نباشد و میزبان نباشد، در یک جمعی ببیند که در بین غذای عمومی مردم که جمع هستند، نجاستی دیده می شود، واجب نیست که اعلام کند. دلیلش را سید فرمودند «لعدم کونه سببا لاکل الغیر»، این فقط علم دارد و سبب نیست. و ما بحث کردیم که حرمت تسبیب و تسبب ثابت است شرعا، اما اگرفقط ارتباطی وجود داشته باشد، دلیل حرمت شامل ارتباط نمی شود. دلیل حرمت شامل تسبیب می شود که گفتیم فرق است بین تسبیب و ارتباط. اما سید الحکیم فرمودند که این مورد باید اعلام بشود. دلیل آن صحیحه ای بود که فرمود«بعه و بینه لمن اشتراه لیستصبح به»، این دلالت دارد که اگر مورد اکل و شرب باشد، باید اعلام بکند. و فتوای امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه هم بر این است که اعلام واجب است، اگر کسی ببیند در غذای عمومی مردم و جمعی که مشغول غذا خوردن است و نجاستی دیده بشود، واجب است اعلام بشود.

ص: ۲۶۳

سوال: در رساله ایشان آمده که اعلام واجب نیست.

جواب: بین دلیل اصولی و حکم فتوایی گفته ایم که فاصله وجود دارد. البته در عروه الوثقی که کتاب رساله ای است در یکی از حاشیه هایش که فتوای امام خمینی است آمده است: «الاقوی وجوب الاعلام فیما یستعمله فی الاکل و الشرب». اولا گفتم که ما ثابت کردیم که مرحله استدلالی فقهاء با مرحله فتوایش فرق می کند و ثانیا این جا دیگر فتواست. هم نظر سید حکیم بر اساس نص و هم فتوای امام خمینی بر این است که واجب است اعلام. گفتیم فتوای صحیح هم همین وجوب اعلام است.

مسئله ۳۵: نجس شدن ظرف عاریه ای و لزوم اعلام مستعیر

مسئله ۳۵: سید طباطبایی می فرماید: «اذا استعار ظرفا أو فرشا أو غیرهما من جاره فتنجس عنده هل یجب علیه اعلامه عند الرد فیه اشکال و الاحوط الاعلام بل لا یخلو عن قوه اذا کان مما یستعمله المالک». می فرماید: اگر کسی عاریه بگیرد فرشی را یا ظرفی را از همسایه خودش و بعد آن فرش و ظرف متنجس بشود و آن عاریت متنجس شده را به صاحبش برگرداند، آیا مستعیر وظیفه دارد و واجب است که اعلام بکند یا واجب نیست؟ سید می فرماید: اشکال دارد. گفتیم در تسبیب یک مرتبه شک در تحقق تسبیب است که طبیعتا اصل عدم تسبیب است و اصل عدم تحقق است. شک در تحقق مساوی با عدم تحقق

است. اما اگر تسبیب است، شک در کامل بودن و ناقص بودن آن داریم، کار مشکلی است. این جا جزئی از مورد دوم است که تسبیب است اما شک داریم که این تسبیب واقعا صحت استناد دارد یا ندارد. پس از تحقق عنوان تسبیب و شک در کمال و نقص و شک در وصف کمالیه تسبیب، مسئله می شود از مسائل مشکله، محل اشکال است. احوط اعلام است بلکه می فرماید «لا- یخلو عن قوه»، بلکه وجوب اعلام خالی از قوت نیست اگر آن شئ از چیزهایی باشد که استعمالش مشروط به طهارت باشد. مثلا- لباسی است که امانت گرفته بود، پوشیدن لباس در حال لباس مشروط به طهارت است. اگر مشروط به طهارت باشد، باید اعلام بکند، اعلام آن خالی از قوت نیست.

ص: ۲۶۴

نظر مرحوم خویی

دلیلی هم که در این رابطه هم سید الاستاد و هم نظر مرحوم سید یزدی استخراج می شود این است که تسبیب صورت گرفته و تسبیب که صورت گرفت، احتیاط هم این را ایجاب می کند که باید اعلام بکند.

نظر مرحوم حکیم

و اما سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله هم محل اشکال است. ما این جا طبق قاعده نمی توانیم عمل بکنیم که تسبیب شده است یا نشده است، تسبیب که قطعی هم نیست ولی یک تسبیب مّایی است ، بگوییم چون تسبیب است، همان تسبیب مّا را مورد توجه قرار بدهیم که مطابق احتیاط هم است و حکم به وجوب اعلام بکنیم، بلکه نیاز به بحث تحلیلی و اقتضاءات قاعده نداریم. این جا نص داریم، موثقه ابن بکیر «عن ابی عبدالله علیه السلام عن رجل أعار رجلا ثوبا یصلی و هو لا یصلی فیه قال لا یعلمه» (۲) ، از باب افعال اعلام بود. این نص است، کسی که لباسی را اعاره و امانت داده، آن کسی که لباس را امانت گرفته، نماز می خواند و خود این صاحب لباس نماز نمی خواند که متنجس بود، چه می شود؟ گفت صاحب لباس برایش واجب نیست اعلام کند. چرا؟ آن مکلف فعلاـ حکم و تکلیفی ندارد. برای این صاحب لباس وجوبی هم ثابت نشده که باید اعلام بکند.

ص: ۲۶۵

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۶.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۷ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

قاعده ارشاد در مورد احکام اجرا می گردد نه در موضوعات

دلیلی هم بر وجوب اعلام نـداریم. دلیل ما قاعده ارشاد است و ارشاد اختصاص دارد به احکام و این جا جهل متعلق به موضوع است. بنابراین سید الحکیم می فرماید: وجوب اعلام محل اشکال است هرچند مشهور و احوط همان است که در متن آمده که اعلام واجب است. آن چه مطابق احتیاط و مطابق نظر مشـهور است، همین فتوای متن است که بایـد اعلام بکند. بنابراین فتوای متن بلا اشکال درست است که باید اعلام بشود. ضرری که ندارد، خود سیدنا الاستاد می گوید که دلیل شرعی نداریم اما اگر اعلام بکنـد، در ذیل روایت هم آمـده که اگر اعلام بکنـد، امام می فرماید «یعید»، پس اصل اعلام حرام نیست، سـیدنا الاسـتاد می فرمایـد: اعلام اگر بشود احسـان است و مشـکلی نـدارد. بنـابراین فتوا را از همـان متن و از مجموع اسـتفاده کنیم و بگوییم احتیاط وجوبی اعلام است.

سوال: چرا به این روایت عمل نکرده اند؟

جواب: بین تسبیب و غیر تسبیب فرق تحلیلی قائل شـده اند. می گویند در اعاره تسبیب نیست. و الا آن نص زیت نجس با نص اعـاره تعـارض دارد، توجیهی که کرده انـد این است که در زیت تسـبیب است و در اعـاره تسبیب نیست. امـا سـید الحکیم می فرمایـد: این نص کارگشاست و طبق این نص، اعلام واجب نیست. هرچند ما از مجموع اسـتفاده کردیم که براساس همین نص هم اعلام مانعی نـدارد و احسان است و مطابق احتیاط، بنابراین احتیاط وجوبی، وجوب اعلام است نسـبت به لباسـی که اعارت گرفته و متنجس شـده، پس از تنجیس به صاحب آن برگردانده شود. باید مسـتعیر براساس احتیاط وجوبی برای مالک آن مال اعلام را اعلام بکند.

سوال:

جواب: اگر در اعمالی که طهارت شرط نباشد، حکم ندارد. فرض کنید که یک آجری را عاریت گرفته و بعد متنجس شد و به صاحبش برگرداندیم، نتیجه ندارد، آن استفاده در نماز که نمی کند و دیوار خانه متنجس باشد که ضرر ندارد. در اشیایی که اثر عملی ندارد، اعلام واجب نیست و اعلام می شود لغو و فائده ندارد تا این که واجب باشد.

فصل: اذا صلی فی النجس

«فصل: اذا صلی فی النجس فان کان عن علم و عمد بطلت صلاته و کذا اذا کان عن جهل بالنجاسه من حیث الحکم بان لم یعلم ان الشئ الفلانی مثل عرق الجنب من الحرام نجس أو عن جهل بشرطیه الطهاره للصلاه و اما اذا کان جاهلا بالموضوع بان لم یعلم ان ثوبه أو بدنه لاقی البول مثلا أو لم یلاق. این مسئله جزء مسائل محل ابتلاء و دارای آثار شرعی و جزء بحث هایی است که توجه و دقت کامل و مشروح می طلبد.

نماز در لباس نجس تعمدا یا جهلا

اصل عنوان مسئله این است که صلاه در نجس باطل است. یعنی اگر کسی نماز بخواند با بدنی که متنجس شده یا با لباسی نماز بخواند که آن لباس متنجس است، قطعا این نماز باطل است. در اشتراط طهارت ثوب و بدن در نماز و بطلان نماز بدون طهارت لباس و بدن، هیچ شک و شبهه ای وجود ندارد. مسئله از لحاظ فتوا و فهم فقهی در حد یک ضرورت است. یعنی مسلم و مورد تسالم اصحاب است. از لحاظ نصوص هم، نصوص کثیری در این باب وجود دارد

چرا در ضروریات هم بحث می کنیم؟

شما ممکن است اشکال کنید که اگر مسئله ضروری شد، چرا استدلال می کنید؟ ما می گوییم دأب فقها این است و سبک استدلال ما این است. اگر خواستید مجتهد بشوید، احکام فقهی را یک دور کامل بکنید، این احکام فقهی و مسائل را، دور کامل که کردید، آن مسائل که ضروری است، نیاز به مطالعه ندارد و وقت تان را تلف نکنید. یکی از اعاظم تلامذه شهید صدر به من گفت که چرا به این عدم تقلید اقدام نمی کنی؟ گفت چیز سهلی است. مسائل اکثریت شان ضروری است و آن مسائلی که ضروری نیست، نظری است یک دوری بکنید و کامل می شود. در مرحله اجتهاد که رسیدید ان شاء الله، مسائل ضروری را لازم نیست که وقت تان تلف کنید و بروید مسائل ضروری هم مطالعه کنید اما مسائل نظری را مطالعه کنید و منابع آن را پیدا کنید. اگر شما بگویید مسائل ضروری و مسائل نظر چه فرقی دارد، آن را باید آدم به آن جا برسد که فرق نظری و ضروری را خودش تشخیص بدهد و تا تشخیص نداده، در آن حد نرسیده. این دأب را گفتیم که مسئله ضروری را هم نصوص اش را یادآور می شوند اولا دأب است و ثانیا از ذکر آن نصوص مطالب جانبی به دست می آید و آدم استفاده می کند. در این رابطه نصوصی ذکر شده، از جمله دو روایتی است دال بر این مطلب: حسنه عبدالله بن سنان: که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این حدیث را می گوید حسنه، عن علی بن ابراهیم عن ابیه که به این خاطر حسنه شد، عن عبدالله بن مغیره که از اصحاب اجماع است و عن عبدالله بن سنان که نیازی به ذکر توثیق ندارد، «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن رجل أصاب ثوبه جنابه أو دم، قال ان کان قد علم انه اصاب ثوبه جنابه أو دم قبل ان یصلی ثم صلی فیه و لم یغسله فعلیه ان یعید ما صلاه». (۱) اگر کسی به ثوب متنجسی نماز خوانده و قبل از نماز خواندن، علم به نجاست داشته، در حین خواندن نماز هرچند غافل بودن، باید نمازش را اعاده کند. و همین طور مصححه عبد الرحمن بن ابی عبدالله.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

فرق صحیحه و مصححه (تبدیل مسند)

صحیحه آن است که یکایک راوی ها از بدو تحقیق براساس مشی معروف مصداقا براساس توثیق این مشایخ موثقین که شیخ کشی و شیخ نجاشی و شیخ طوسی توثیق آن ثابت شده باشد. مصححه آن است که یک راوی حسن است اما توثیق آن از طریق این موثقین مشهور ثابت نشده ولیکن از طریق توثیقات غیر مشهور ثابت شده باشد. مثلا دیدیم که راوی حسن بود، اما توثیق خاص از مشایخ ثلاث نداشت ولی در کلام شیخ مفید یا به قرائن دیگر به وثاقت خاص آن علم حاصل کردیم، پس از یک مرحله که حسن بود، شد صحیح. این را که از یک مرحله ارتقاء بدهیم به مرحله بالا، هم تبدیل سند به آن می گویند و هم مصححه. مصححه عبدالرحمن بن ابی عبدالله «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذره من انسان أو سنور أو کلب أ یعید صلاته قال ان کان لم یعلم فلا یعید» (1) . در این جا سوال شد که اگر کسی نماز بخواند و در لباس خودش عذره ای از انسان یا سنور که گربه است یا کلب ببیند، آیا نمازش را اعاده کند؟ «قال ان کان لم یعلم فلا یعید»، به مفهوم خودش دلالت کرد بر این که اگر نماز در نجس باشد، باید اعاده بشود.

تذکری در مفهوم شرط در اصول و فقه

ص: ۲۶۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

یک مطلب این جا هست که دیدید که مفهوم شرط است و مفهوم شرط را در اصول بحث می کنند که مفهوم دارد یا ندارد، ولی مشهور این است که مفهوم دارد. اما وقتی که در بحث فقهی و استفاده از روایت بیاییم، می بینیم که مفهوم شرط تلقی به قبول است. این جا جزء آن مواردی است که مفهوم شرط مفروغ عنه است.

نماز در لباس نجس تعمدا و علما

اصل مسئله معلوم و بدون اشکال و ابهام است. بنابراین اگر صلاه در نجس عن عمد و علم باشد یعنی علم قبلی و یا عمدی باشد در حالی که علم هم دارد، نماز را در لباس نجس اقامه می کند، بطلان این صلاه قطعی است و شکی در آن نیست. اما اگر صلاه در نجس غیر عمدی باشد، در این صورت مسئله صورت ها و اشکال مختلفی دارد. ما در تقسیم باید ببینیم که این تقسیم براساس اعتبارات است، یعنی در بدو ورود مسئله دو صورت دارد: عمدی و غیر عمدی. عمدی را گفتیم که در بطلان آن بحثی نیست و ضروری است منتها عن علم و عن عمد فرق می کند. اما در بدو ورود می بینیم که صلاه در نجس یا عمدی است و یا غیر عمدی. در صورتی که عمدی باشد، بطلان ضروری است . ضروری یعنی مورد تسالم است. شما یک مطلب را می توانید بگویید مورد تسالم اصحاب است و می توانید بگویید ضروری است. منظور از این ضروری مورد تسالم ضروری فقهی است.

فرق عمد و علم

و فرق بین علم و عمد: عن علم این است که قبل از شروع به نماز علم به نجاست لباس داشته باشیم ولو در حین نماز غفلت کنیم. عن عمد این است که صلاه در نجس را عمدا در اثر عدم مبالات علم دارد که الان ثوب نجس است و الان دارد نماز می خواند و غفلتی در کار نیست، عمد ضد غفلت و نسیان است، عن عمد نماز را در نجس اقامه می کند، اگر صلاه در نجس عن علم و عن عمد باشد، قطعا باطل است و بطلان آن ضروری است.

صورت های متعدد جهل به نجاست لباس

اما اگر عن جهل باشد، صور و اشکالی دارد.

صلاه در بدن یا لباس متنجس ۹۲/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاه در بدن یا لباس متنجس

عنوان بحث ما درباره اقسام صلاه فی النجس بود. اما قبل از این یک توضیحی بدهم که دیروز، فتوایی را به امام نسبت دادم و عزیزان فرمودند که فتوای امام نیست، فتوا این بود که در متن عروه آمده بود اگر کسی در غذای عمومی مردم نجسی را ببیند، اعلام واجب نیست. سید الحکیم با استناد به نص صحیح فرمود که اعلام واجب است. و مبنای امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه در استدلال هم این است که اگر مورد اکل و شرب باشد، اعلام واجب است. براساس این مطلب، گفتم که فتوای امام خمینی هم همین است که اگر مورد اکل و شرب باشد، باید اعلام بکند. این جا هم اکل و شرب است. با مراجعه ای که شد، دیدیم که فتوای امام این است که اگر جمعی را ببینید که مشغول غذا خوردن است و در غذای شان شئ نجسی است، واجب نیست خبر بدهید منتها به فتوای آقای حکیم باید خبر بدهید. امام خمینی هم فتوایش مثل سیدنا الاستاد و مثل سید طباطبایی یزدی بر این است که واجب نیست خبر داده بشود. این تصحیحی بود که در نسبت فتوا داده شد.

ص: ۲۷۱

اقسام نجاست در لباس نمازگذار

گفته شد که در این رابطه شش قسم قابل تصور است:

قسم اول جهل به موضوع

قسم اول: صلاه در نجس در اثر جهل به موضوع. مثل کسی که از یک مایعی لباس اش خیس شده، و شک دارد که این مایع آب است یا بول است، نماز را خواند با این وضعیت، آیا این نماز درست است یا درست نیست؟

قسم دوم جهل به حکم

قسم دوم: صلاه فی النجس در اثر جهل به حکم. بول خفاش به لباس اش اصابت کرده، نمی داند که بول خفاش نجس است یا پاک است، موضوع را می داند و حکم را نمی داند. در اثر جهل به حکم نماز را خواند، آیا این نماز درست است یا درست نیست؟

قسم سوم: جهل به اشتراط طهارت

قسم سوم در اثر جهل به اشتراط طهارت. نماز را می خواند، یک گوشه ای از لباسش آلوده و متنجس است، شک دارد که در نماز خواندن طهارت لباس شرط است یا شرط نیست، شک در اشتراط دارد.

قسم چهارم: نسیان موضوع

قسم چهارم: صلاه فی النجس در اثر نسیان موضوع، می داند که خونی به لباس اش رسیده بود و شک در موضوع ندارد، موقع نماز فراموش کرد، نماز را خواند در لباسی که نجس است و موضوع نجس، موضوعا فراموش کرده.

قسم پنجم: صلاه در نجس در اثر نسیان حکم نجس

قسم پنجم: صلاه در نجس در اثر نسیان حکم نجس. بول ما لا یوکل لحمه مثل بول سنور به لباس اش رسید، بعد موقع نماز که شد، حکم را فراموش کرد که این نجس بود یا نجس بود، نماز را خواند، آیا این نماز درست است یا درست نیست؟ در اثر نسیان مربوط به حکم.

قسم ششم: نسیان اشتراط

قسم ششم: صلاه در نجس در اثر نسیان اشتراط. لباس اش متنجس شده بود، اشتراط طهارت لباس در نماز را فراموش کرده بود. نماز را خواند و بعد از نماز متوجه شد که در لباس متنجس نماز خوانده است. این شش صورت قابل تصور است در اقسام صلاه فی النجس به اعتبار جهل و نسیان.

سوال: تداخل دارد، مثلا جهل به حکم و جهل به اشتراط.

جواب: حکم این است که این شئ نجس است ولی شرط آن است که در نماز طهارت شرط است یا نیست.

توضیح اقسام فوق

شش قسم را گفتیم از بیان سید طباطبایی در متن و از کلام اعاظم در کتب و بیانات شان استفاده می شود.

توضیح جهل به موضوع

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا کان عن جهل بالنجاسه من حیث الحکم»، در صورتی که جهل به حکم باشد، صلاه در نجس که خوانده شده و مصلی جاهل به حکم بوده، باید نماز را اعاده کند. اما اگر جهل به موضوع بوده، مثلا شک داشته که به لباس اش بول اصابت کرده یا آب، در این صورت اگر نماز خوانده، به طور کلی و اجمالا اشکال ندارد. آن چه از بیان ایشان فعلا به طور کلی استفاده می شود این است که اگر جهل به حکم باشد، اعاده دارد و اگر جهل به موضوع باشد، اعاده ندارد. اما مسئله از مسائل عمیقی است که شرح دارد که شرح آن را باید توجه کنیم.

ص: ۲۷۳

نظر مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جهل به دو قسم است: جهل عن قصور، و جهل عن تقصیر.

فرق جهل قصوری و تقصیری

منظور از جهل قصوری، جهل اولی است. آن جهلی که انسان را عارض است از بدو. دستش به جایی نرسیده و نمی رسد. جهل عن تقصیر در حقیقت جهل است و در کنار جهل تسامح به رفع جهل است. کسی که برای رفع جهل خودش تسامح داشته باشد، می شود جهل تقصیری. در جهل قصوری اصلا آگاهی نیست که بتواند جهل اش را رفع کند و در جهل تقصیری یک آگاهی و توانایی است که بتواند جهلش را رفع کند. این تعریف جهل قصوری و جهل تقصیری است. یک فردی است در یک دهات دوردستی به دنیا آمده که هیچ گونه امکان دسترسی برایش وجود ندارد و جهل اولی برایش حاکم است که این جهل قاصر است. اما یک کسی است در شهر یا آبادی زندگی می کند که عالم و روحانی دارد و دسترسی دارد و مسجد دارد، به ذهن اش اجمالاـ می آید که برود و رفع جهل کند و می تواند. هم توانایی دارد و هم آگاهی اجمالی را دارد، اما تسامح می کند. در جهت رفع جهل تسامح وجود دارد.

سوال: در جهل تقصیری آیا ممکن است به جهت فرهنگ آن جامعه باشد.

ص: ۲۷۴

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۵ تا ۳۱۸.

جواب: امکان دسترسی عادی که وجود داشت در جهت رفع جهل، می شود جهل تقصیری. که این امکان، امکان عرفی است. گاهی غفلت است که غفلت قصور نیست. جو طوری است که جو جذب شده و ذهن اش به این چیزها کشیده نمی شود. اگر در وضعیتی باشد که جو محیط اصلا اجازه ندهد و محصور است و دسترسی ندارد که می شود جهل قصوری. مثال برای ده و شهر بود، نه این که قطعا شهرنشین ها جهل اش تقصیری است و دها ت نشین ها جهل شان قصوری است بلکه ربما در دهات است و جهل اش تقصیری است و در شهر است و ربما جهل آن قصوری است. شهر و ده معیار نیست، مثال بود.

سوال: با این وسائل پیشرفته ارتباط جمعی، می شود گفت جهل ها تقصیری است.

جواب: در بحث مثال و مصداق کار اصلی ما نیست. و الا می گفتم که با امکانات امروزی سر ثانیه آدم می تواند رفع جهل کند. الان دیگر جهل تقصیری هم وجود نخواهد داشت. حالا آن فرضی است که یک جمعی است و یک شهری است و یک تمدنی است که طوری است که سر و کارش با این سایت ها و با این چیزها نیست، در وادی دیگر غرق است، او از وقتی که چشم باز کرده، یک محدوده ای را می بیند که ربط به دین و احکام ندارد و کاملا محیط مداربسته برایش از اول تمام اطرافش را گرفته، می شود جهل قصوری آن جا هم تصور کرد.اما باید توجه داشت که تصور مصداق برای فقهاء نیست. تصور مصداق، تعیین مصداق برای مقلدین است. فقیه حکم می دهد و موضوع اگر موضوع شرعی بود، تعریف می دهد اما تحقق مصداق آن وظیفه مقلد است. افراد باید خودش مصداق را تشخیص بدهد، تشخیص مصداق وظیفه فقیه نیست. وظیفه فقیه اعلام حکم است نه تعیین موضوع.

سوال: در مواردی که مورد مشاجره است، فقیه باید دخالت کند در جهت موضوع شناسی.

جواب: در جهت موضوع شناسی، گفتم جایی که فقیه دخالت می کند، دو گونه است و دخالت فقیه در موضوع ممنوع نیست. منتها به عنوان فقیه دیگر نیست، به عنوان یک فرد است. و بعد اگر مردم به فقیه اعتماد می کنند در موضوعات، وثوق و اعتماد شان اعتبار دارد و از باب فتوا نیست.

مثال بارز جاهل قاصر مجتهدی است که در صدور حکم خطا می کند

سید الاستاد می فرماید: اگر جهل قصوری باشد که جهل قصوری معذر است. و برای جهل قصوری مثال می زند از ابرز مصادیق جهل قصوری مجتهد است، مجتهدی که مخطئ است. این جاهل مجتهد مخطئ جاهل قاصر است. برای این که در یک مسئله ای مثلا حمل شئ متنجسی که ما یتم الصلاه به یعنی در حدی که ساتر عورت باشد برای مرد، حالا حامل شئ متنجس است و به جیب خودش لباسی را گذاشته که آن لباس در حد ستر عورت می شود و نجس هم است، آیا حمل این گونه نجس در حال صلاه جایز است؟ اگر در حد ستر عورت نباشد که جایز است که به آن می گوییم ما لا یتم الصلاه به، حالا لباسی در جیب اش گذاشته ولی آن نجس است، حمل کرده شئ ای را که ما یتم به الصلاه است. هرچه تحقیق کرد به نتیجه نرسید، در آخر گفت اصل برائت است. شک در مانعیت می کند، برائت جاری می کند. یا مثلا درباره بول خفاش شک کرد، هرچه تحقیق کرد به نتیجه نرسید، پس از آن، اصاله الطهاره جاری کرد. می فرماید: این مجتهد مخطئ قطعا جاهل قاصر است.

جهل قصوری را جهل عذری هم می گویند (همان جاهل قاصر است)

این جهل می فرماید: جهلی است که عذر است و بدون هیچ شکی معذر است. و همین طور اگر فردی عادی نسبت به بول رضیع، شک کرد و قاصر بود، گفت بول رضیع است و پاک است و اعتناء هم نکرد و راهی هم برای رفع جهل نبود، در این صورت می شود جهل قصوری. جهل قصوری عبارت دوم اش این است که جهل قصوری یا جهل معذر که جهل قصوری عذری است. شرعا و عقلا و عقلائیا این جهل عذر است. اگر کسی نماز را بدون طهارت و در نجس، در اثر جهل به موضوع یا حکم خوانده باشد منتها جهل عذری و قصوری باشد، نماز اشکال ندارد. برای این که این جهل معذر است عقلا و عقلائیا و شرعا. اما عقلا از نظر عقلی اگر کسی که جاهل محض است نسبت به حکم و موضوع و از او تکلیف خواسته بشود، منتهی می شود به تکلیف غیر مقدور و تکلیف ما لایطاق و عقلا درست نیست. اما عقلائیا: عقلاء بدون هیچ شکی ارتکاز عقلاء و سیره عقلاء بر این است که اگر کسی جاهل باشد به جهل قصوری، هیچ گونه مسئولیتی بر عهده او نمی آید. و همین طور از لحاظ شرعی، روایاتی که دیروز خواندیم، هم حسنه و هم مصححه.

روایت حسنه ابن سنان

حسنه عبدالله بن سنان: از ابی عبدالله علیه السلام «عن رجل اصاب ثوبه جنابه او دم قال ان کان قد علم انه اصاب ثوبه جنابه أو دم قبل ان یصلی ثم صلی فیه و لم یغسله فعلیه أن یعید ما صلاه و ان کان لم یعلم به فلیس علیه اعاده» (۱) . اگر علم به آن نجس ندارد، نماز بخواند در نجس، اعاده واجب نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

مصححه عبد الرحمن بن ابی عبدالله

و همین طور در ذیل مصححه عبدالرحمن بن ابی عبدالله در ذیل آن امام صادق می فرماید: «ان کان لم یعلم فلا یعید» (۱) . این دو تا نص صحیح به صراحت اعلام کرد ند که اگر صلاه در نجس به واسطه جهل باشد، اعاده ندارد. شما ممکن است سوال کنید که این جهل و عدم علم اطلاق دارد و ممکن است جهل تقصیری را هم بگیرد؟ ما می گوییم قدر متیقن که مدلول ماست، جهل قصوری است، ما جهل تقصیری را به شرحی که بعدا خواهد آمد، از این «لم یعلم» بیرون می کنیم و می گوییم جهل تقصیری «لم یعلم» نیست و مصداق متیقن «لم یعلم» جهل قصوری است. دلالت کامل و سند هم درست بود و ذیل هر دو روایت دلالت بر مطلوب داشت.

حدیث لا تعاد الصلاه الا فی (طهور – وقت – قبله – رکوع – سجود)

و همین طور حدیث لا ـ تعاد که در ابواب مختلفی ذکر شده است، صحیحه زراره: «عن ابی جعفر علیه السلام قال: لا ـ تعاد الصلاه الا من خمس الطهور و الوقت و القبله و الرکوع و السجود» (۲) . نماز اعاده نمی شود هرچند تخلفی و نقصی و خللی داشته باشد مگر در پنج مورد که عبارتند از طهور، اگر خللی در طهور وجود داشته باشد، عمدا یا جهلا. خلل در وقت که خارج از وقت بخواند، مجزی نیست و همین طور قبله و رکوع و سجود. مفاد این حدیث این است که اگر کسی صلاه را در نجس بخواند و در اثر جهل قصوری باشد، اعاده ندارد.

ص: ۲۷۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب ۲۹ از ابواب قرائت صلاه، حدیث ۵. و جلد ۱، باب ۳ از ابواب وضو، حدیث ۸. و جلد ۵، باب ۱ از ابواب افعال صلاه، حدیث ۱۴، ط اسلامیه. .

مراد از طهور، طهارت حدثی است نه طهارت لباس

اگر سوال بشود که این در لباس نجس خوانده، چطوری می شود از حدیث لا تعاد استفاده کرد؟ منظور از طهور در حدیث لا تعاد، طهارت حدثیه است. جنب بدون غسل و بدون وضو، این بدون طهور است. کسی فراموش کند که خواب رفته باشد، نمازش را می خواند و بعد از نماز متوجه می شود که خوابیده بود، نماز بدون طهور خوانده است، این نمازش مجزی نیست. چون منظور از طهور، طهارت حدثیه است. اما اگر طهارت خبثیه باشد، لا تعاد که جزء مستثنیات نیامده. جزء مستثنا طهارت حدثیه است. نمازی که در لباس نجس خوانده شد عن جهل و بعد از نماز متوجه شدید، اعاده نمی شود. مفاد حدیث لا تعاد هم جهل عن قصور معذر است و اعاده ندارد. در نتیجه اگر جهل عن قصور باشد، عذری است و معذر است از مقلد تا مجتهد براساس ادله مستحکم اربعه البته نه آن اربعه ای که موضوع اصول می گوییم بلکه چهار دلیل: عقل و عقلاء و نصوص و اجماع. مسئله مورد اجماع هم است. اجماع هم بر این است که اگر صلاه در نجس در اثر جهل عن قصور باشد، این صلاه درست است و آن نجاست مبطل نیست. مسئله معلوم و فتوا درست و بدون هیچ ابهام، در نهایت استحکام.

ادامه بحث از نجاست لباس مصلی ۹۲/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث از نجاست لباس مصلی

گفته شد که صلاه فی النجس به اعتبار جهل و نسیان شش صورت تصویر دارد

ص: ۲۷۹

فرق بین جهل به موضوع و جهل به حکم

و نظر اجمالی سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه گفته شد که ما حصل فرمایش ایشان این است که اگر جهل به موضوع باشد، اعاده ندارد و اگر جهل به حکم باشد، اعاده و قضاء دارد.

فرق بین جهل قصوری و تقصیری

اما سیدنا الاستاد (۱) فرمودند جهل دو قسم است: جهل قصوری که همان جهل عذری است که شرح آن را داردیم که بالادله الاربعه آن جهل معذر است. و اما جهل تقصیری: معنای جهل تقصیری این است که مکلف مقدور است و امکان رفع جهل وجود دارد، در این فرض اگر برای رفع جهل مبادرتی به عمل نیاورد، می شود جاهل مقصر. سیدنا الاستاد می فرماید: صحیح آن است که جهل مقصر عذر نیست. کسی که صلاه در نجس اقامه کند در اثر جهل تقصیری، این صلاه مجزی نیست. در وقت باید اعاده شود، و در خارج وقت باید قضایش به جا آورده شود. دلیلی که اقامه می کند، می فرماید: «لاطلاقات النصوص علی بطلان الصلاه عن جهل تقصیری الا فی موردین». مقتضای اطلاقات نصوصی که درباره اعاده آمده است که منظور از نصوص به طور کل نصوصی است که در وسائل جلد ۲ باب ۴۰ تا باب ۴۷ درباره اتیان صلاه فی النجس آمده، می

فرماید: مقتضای اطلاق اعاده این است که عامد و جاهل به جهل تقصیری باید صلاه را که در نجس اتیان کرده است، در وقت اعاده کند و در خارج وقت قضاء کند.

ص: ۲۸۰

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۷ و ۳۱۸.

نظر مرحوم محقق همدانی

محقق همدانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا اشکال علی وجوب الاعاده و القضاء علی تقدیر ترک الازاله عمدا أو جهلاـ بالحکم»، منظور از این جهل هم جهل تقصیری است. خلاصه بیان ایشان این است که می فرماید: درباره اعاده صلاتی که در نجس اقامه شده، هیچ گونه اشکالی وجود ندارد. فرق نمی کند صلاه در نجس، عمدا صورت گرفته یا عن جهل تقصیری. و در آخر هم می فرماید: «و لا خلاف فیه»، خلافی در آن نیست. و بعد هم نسبت به مدرک یک اشارتی دارد، می فرماید: «و اغلب الاخبار الدال علی اعاده الصلاه وردت فی الجاهل»، می گوید اغلب روایاتی که بیان می کند وجوب اعاده صلاتی که در نجس اتیان شده، اغلب این اخبار در مورد جاهل تقصیری است و آن هم جاهل در حکم، یک خصوصیت این جا اضافه شد از سوی محقق همدانی که جاهل تقصیری و جاهلی که جهل او متعلق به حکم باشد.

نظر مرحوم سید حکیم در جهل تقصیری

مرحوم سید الحکیم (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جهل اگر عن تقصیر باشد در مورد صلاه فی النجس، اعاده دارد. همان طوری که صلاه فی النجس اگر عن عمد باشد، اعاده خواهد داشت. می فرماید: دلیل ما در این رابطه اجماعات و نصوص است. اجماعاتی که گفته شده است که به نقل رسیده یا ادعای حصول و تحقق آن را دارد، بماند که بحث می کنیم.

۱- مصباح الفقیه، محقق همدانی، جلد ۱، صفحه ۶۱۶.

۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱ ، صفحه ۵۲۷.

نصوص مورد اشاره سید حکیم

اما نصوص را می فرماید: در کتاب وسائل جلد ۲ باب ۱۸ تا باب ۲۲ از ابواب نجاسات و باب ۳۰ و ۳۱ و باب ۴۰ تا ۴۷ از ابواب نجاسات، مراجعه کنید، در این روایات که دستور به اعاده داده شده است و صلاه در نجس اگر اقامه بشود عن جهل و جهل هم تقصیری باشد، باید نماز مجددا خوانده شود، صلاه باید اعاده گردد. این نصوص با اطلاقات خودشان مطلب را تایید می کند،

روایت عبدالله بن سنان

می فرماید: مضافا برای این اطلاقات نص خاصی هم هست که از آن نص خاص استفاده می شود که اگر صلاه فی النجس در اثر جهل تقصیری باشد، باید اعاده شود. آن نص خاص عبارت است از صحیحه عبدالله بن سنان بر مبنای مشهور و حسنه بر مبنای سید الاستاد. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه ابراهیم بن هاشم عن عبدالله بن مغیره که از اصحاب اجماع است عن عبدالله بن سنان از اصحاب اجماع و اصحاب امام صادق، همه روات اجلاء و ثقات هستند. قال عبدالله بن سنان: «سالت اباعبدالله علیه السلام عن رجل اصاب ثوبه جنابه أو دم قال: ان کان علم انه اصاب ثوبه جنابه قبل ان یصلی ثم صلی فیه و لم یغسله فعلیه أن یعید ما صلاه» (۱) . می فرماید: اگر بداند قبل از نماز که ثوبش متنجس شده است و نماز بخواند و در حالی که لباسش را تطهیر نکرده، باید اعاده کند. استخراج و استنباط ایشان از این جمله «ثم صلی فیه و لم یغسله»، این است که می دانسته و تقصیر کرده نه عمدا. سید الحکیم می گوید حمل این حدیث به صورت عمد مناسب نیست. چون در صورت عمد، اعاده یک چیز واضحی است و سوال نمی خواهد. مناسبت سوال اقتضاء می دارد که غفلت کرده و عن جهل نماز را در ثوب نجس به جا آورده. اگر عن عمد باشد که نیازی به سوال نیست و از واضحات است. پس معلوم است که عن جهل باشد. آخر استدلال روایی که برخوردیم،

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۳ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

اشاره به جایگاه مسالک الافهام در تسلط فقهی

اگر بخواهید فقه را یک دور استدلال بکنید، بروید سراغ جواهر خوب است ولیکن برای شما و این اشتغالات و این زندگی، دور کردن جواهر برایتان ممکن است مشکلاتی داشته باشد، راه کوتاه تر آن این است که بروید مسالک را یک دور مطالعه کنید که مختصر است و در قطع رحلی قدیم دو جلد است. شما بتوانید یک دوره فقه کامل را فرا می گیرید. شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه روح مطلب و جان مطلب و دقت فقهی مشهور را دارد و حتی یک مقداری هم از مشهور بالاتر است، و می توانید یک دور فقه استدلالی را فرا بگیرید. جواهر هم خوب است منتها شما وقت ندارید.

سوال: کتاب حدائق هم راه میانه توصیه شده.

جواب: حدائق فقط بحث روایی است و بحث استدلال عقلی و اصولی ندارد چون محدث بحرانی اخباری است و به اصول اعتماد ندارد.

سوال: کتاب مصباح الفقیه چطور؟

جواب: مصباح الفقیه خیلی عالی است منتها دو تا نقص دارد: یکی این است که کامل نیست، و تفصیل و شرح آن در حد بسیار دقیق و احیانا دقت های بیشتر از حد متعارف هم در آن بکار رفته ولی کتاب بسیار عالی است قد یقال که محقق همدانی در تحقیقاتش مبتکر است.

اشاره ای به جایگاه مستمسک در فهم مطالب عروه

شما در بحث استدلالی عروه الوثقی به مستمسک قطعا مراجعه کنید. مستمسک عمده ترین نظر، استدلال متین و چیزی را کم نمی گذارد. اما اگر مفصل مراجعه کنید، تقریرات سیدنا الاستاد است که این دیگر مفصل است و آخرین تقریر و آخرین تحقیق است.

تحقیق مطلب بر وجود نص خاص در اعاده نماز بخاطر جهل تقصیری

اما تحقیق این است که درباره استدلال به روایات، آن چه که ما مطالعه کردیم و تتبعی که کردیم و ابوابی که دیده شد، هر بابی شما در وسائل می بینید که ابواب متناسب به محتوای آن باب عنوان گذاری شده است. همان باب ۱۸، عنوانش این است که «من امر الغیر بغسل ثوب نجس بالمنی فلم یغسله»، روایات را که می خوانیم محتوایش این است که آمری امر کرده مامور خودش را که متنجس به منی است تطهیر کند، و تطهیر نکرده، الان با این وضعیت نماز خواندم درست است؟ می گوید اعاده کنید. ربطی به جهل ندارد. و از همین قبیل ابواب را که جستجو کردیم باب ۳۰ «جواز الصلاه علی الموضع النجس و علی الثوب النجس مع عدم التعدی النجاسه»، این درباره حمل نجس است. و ابوابی که درباره صلاه فی النجس است، از همان باب ۴۰ تا ۴۷ است که قسمتی به نسیان است و قسمتی به جهل است و قسمتی به توجه و التفات حین الصلاه است، تمام این روایات که جستجو کردیم.

حمل روایت ابن سنان بر حالت غفلت مصلی

سید الحکیم با آن دقت خودش در مجموعه روایات، به مطلبی مظنه پیدا کند و یک روایت را به عنوان بهترین انتخاب می کند. به عنوان بهترین صحیحه عبدالله بن سنان را اختیار کرده که این در مورد جهل تقصیری است اما تحقیق این است که روایاتی که جستجو کردیم درباره جهل تقصیری اثری ندیدیم. سید الاستاد هم اخلاق فقهی اش این است که اگر جایی نصی و روایتی ببیند، ذکر می کند، روایاتی در این رابطه ذکر نکرده و فقط گفته است اطلاقات اعاده. و محقق همدانی هم تقریبا روایات را کامل ذکر می کند، در این رابطه هم گفته است «اغلب الاخبار داله علی الاعاده وردت عند الجهل». پس محل استشهاد فقط همین روایت شد، ما به روایت یک توجهی می کنیم، می بینیم سید الحکیم از آن جایی که فرموده است «یصلی فیه» از آن جا استخراج کرد که عن جهل باشد، پس دلالت دارد که اگر عن جهل تقصیری باشد، اعاده دارد. اشکال این است که این که نص در جهل تقصیری نیست و یک استنباطی است و بعد احتمال بارز و برجسته تری وجود دارد و آن این است که این که «یصلی فیه» ممکن است عن نسیان باشد و جهل نباشد. مسئله فرق کرد، ما در ابتداء تقسیم بندی کردیم، عن جهل و عن نسیان فرق می کند موضوعا و حکما. می فرماید: «علم انه اصاب» تا که می گوید «ثم صلی فیه و لم یغسله فعلیه أن یعید»، این احتمال این که عن نسیان باشد، یک احتمال نسبتا عقلایی است. علی الاقل هر دو احتمال وجود دارد، دو احتمال که وجود داشت، حدیث می شود مجمل.

سوال: این روایت عَلِم دارد و علم یعنی جهل ندارد.

جواب: این عَلِم، این طوری نیست که سوال از کسی باشد عن جهل و عن عمد، صلاه را در نجس اقامه کند، آیا اعاده یا ندارد؟ این قطعا اعاده ندارد و سوال نمی شود. سوال این است که می دانسته ولی نماز که خوانده، در حین نماز فراموش کرده یا جاهل بوده.

سوال: شاید از جهال بوده و سوال از علم و عمده بوده.

جواب: این احتمال، احتمال دقیق عقلی است و خلاف ظاهر است. ظاهر امر این است که یک سائلی است مسلمان، از محضر آقا استفاده می کند، او سوال عالم و عامد اصلا به این سبک و سیاق مطرح نمی شود. سبک و سیاق نشان می دهد عن علم و عن عمد نیست. اگر این گونه نبود، سوال می کرد «الصلاه فی النجس» و با این طول و تفصیل، معلوم است که «صلی فیه» احتمال قوی این است که نسیان کرده و احتمال جهل هم در آن است. حداقل هر دو احتمال مساوی است. هر حدیثی که دارای دو احتمال بود، می شود مجمل و مجمل در برابر ظاهر و از حجیت و اعتبار می افتد. بنابراین این روایتی که سید با آن حسن انتخاب خودش از مجموعه به عنوان نمونه بارز اعلام فرمود، قابل استناد نیست و از این روایت مقصود ما به دست نمی آید.

سوال: احتمال این که منظور روایت نسیان باشد، بیشتر است.

ص: ۲۸۵

جواب: ما هم گفتیم که احتمال نسیان احتمال عقلایی برتری به نظر می ایـد. در بین دو تا احتمال در حد یک احتمال عقلایی برتر و احتمـال عقلاـیی معمولی دیگر تفـاوت و ترجیحی نیست و دو تـایش احتمـال است. اگر یکی احتمـال عقلاـیی باشـد و دیگری احتمـال ضـعیف، فقط به آن احتمال عقلایی اعتماد می شود ولی اگر هر دو در حـد احتمال عقلایی است و یکی قوی تر است، هر دو در عرض هم هستند و دو احتمال می شود و حدیث عنوان مجمل به خودش می گیرد.

توجه به ادله دیگر غیر از نص ادعایی

بنابراین از روایاتی چیزی اسـتفاده نشد، پس از که از روایات چیزی به دست نیامد، برویم به استناد به ادله دیگر. در جهت ادله دیگر، آن چه از بیانـات فقهـاء همین سه تـا فقیه بزرگوار که اسم بردم، محقق همـدانی فرمود «لاـ خلاف فیه»، گفته بودم، نفی خلاف از اجماع پایین تر است اما به گوینـده و محقق آن فرق می کنـد. نفی خلاف یا لا خلافی که محقق همدانی می گوید، رنگ و بوی اجماع را دارد، قرینه خارجیه دارد که منظور از نفی خلاف اجماع است. و اما سـید الحکیم قـدس الله نفسه الزکیه اجماع را تصریح می کند و می گوید اجماع است و اطلاقات نصوص است.

تمسک مرحوم خویی بر اجماع

اما اجماع در بیان سیدنا الاستاد: اگر شما خواستید یک تحقیق فقهی بنویسید تقریرات سید الاستاد را بررسی کنید، جاهایی که به اجماع تمسک کرده انـد که در اصول می فرمایـد: اجماعات به طور کل مـدرکی است و قابل اعتماد نیست، می فرمایـد: در سرتاسر فقه فقط دو مورد داریم که اجماع تعبدی است و دیگر اجماعات مدرکی است. تحقیق کنید که در ضمن بحث فقهی شان چندین مورد به اجماع تمسک کرده، یکی از مواردی که به اجماع تمسک کرده، همین جاست. می فرماید: در صـلاه فی النجس اگر عن جهـل تقصـیری باشـد، به اجماع یقینی محکوم به بطلان است. پس ایشان هم این جا به اجماع تمسک کرد. ما از مجموع این کلمات و این اقوال به این نتیجه رسـیدیم که از روایات، شایـد دلالت در حـد اشـعار باشـد، اما از بیانات فقهاء و محققینی که به اجماع مـدرکی هم اشـکال می کننـد، مسئله را اجماعی اعلام می کنند، به این نتیجه باید می رسـیم که منبع و مدرک اعتبار این حکم یعنی صـلاه فی النجس در اثر جهل تقصیری مجزی نیست و اعاده و قضاء دارد، براساس اجماع تعبدی است. دلاـلت روایات را خود این ها در حقیقت کامل نمی داننـد و می شود اجماع تعبـدی بر مبنای خود آن اعاظم. هرچنـد بر مبنـای خود مـا که ما اجماع مـدرکی را هم برایش اعتبار قائل هستیم، آن مطلب دیگری است. اضافه کنیـد این مطلب را که از دید فقهاء و تحقیق فقهی مان مدرک این حکم اجماع محصل بلکه اجماع محقق است.

ص: ۲۸۶

فرق جاهل مقصر و عامد

و اما دلیل دیگر یا علی الاقل مویدی هم در این رابطه داریم و آن این است که گفته می شود جاهل مقصر، مسئولیت و اشتغالش یک امر عقلایی است. از لحاظ حقوقی یعنی عقلاء، جاهل مقصر مشغولیت ذمه و اشتغال ذمه دارند. جاهل مقصر مسئولیت دارد. و از دید تحلیلی جاهل مقصر مثل عامد است منتها عامد نسبت به انجام مسبب است و جاهل مقصر عامد نسبت به سبب است. به عبارت دیگر جاهل مقصر همان عالم است بالواسطه یعنی توان تبین را داشته ولی تبین نکرده. و از لحاظ عقلی هم جاهل مقصر قادر است. تکلیف از لحاظ شرعی متوجه جاهل مقصر می شود. بنابراین پس از که گفتیم از لحاظ عقلی و داشتن قدرت، تکلیف متوجه جاهل مقصر است، این مطلب به عنوان یک دلیل می تواند برای ما نقش ایفاء کند و در جهت اثبات مطلب کمک کند. بنابراین صلاه در نجس اگر در اثر جهل تقصیری باشد، از اجزاء خبری نیست بالاجماع و به دلیل عقلایی و عقلی و تحلیلی. این قسمت از بحث کامل شد، اما اشکال حدیث لا تعاد و توجه خطاب به غافل.

صلاه در نجس در اثر جهل تقصیری ۹۲/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صلاه در نجس در اثر جهل تقصیری

تحقیق تکمیلی درباره صلاه فی النجس در اثر جهل تقصیری

گفته شد که اگر صلاه در نجس، در اثر جهل قصوری باشد، اعاده و قضاء ندارد که جاهل قاصر مکلف نیست. و اما اگر صلاه در نجس در اثر جهل تقصیری باشد، صلاه مجزی نیست، اجزاء دلیل ندارد و حکم اعاده و قضاست. این مطلب گفته شد و دلیل اصلی برای این مطلب این بود که جاهل مقصر در حقیقت مکلف است و عذر عن تقصیر عند العقلاء، عذر موجه نیست.

ص: ۲۸۷

اشکالات مربوط به مکلف بودن جاهل مقصر

در ادامه بر این مطلبی که از نهایت استحکام برخوردار است و مورد اجماع بلکه تسالم اصحاب هم است، اشکالاتی مطرح است که به برجسته ترین موارد آن اشکالات اشاره می شود. اشکال اول: تعلق تکلیف به جاهل و غافل. کسی که جاهل است و صلاه را عن جهل در نجاست بجا آورده، در همان حالی که صلاه را اقامه می کند، جاهل است و امر باید در موقع انجام ماموربه برای مکلف فعلی باشد و برای جاهل همچین چیزی نیست. جاهل که ملتفت نیست، امر به او متوجه نمی شود. امر که تعلق نگرفت و خطاب که نداشت، بنابراین صلاتی با نقص انجام داده، آن نقص درباره جاهل هیچ گونه مسئولیت در پی ندارد. چون جاهل نسبت به آن نقص ملتفت و متوجه نبود، تکلیف به او تعلق نمی گرفت. برای رفع این اشکال صاحب نظران یا فقهاء بیاناتی دارند که به چند مورد از آن اشاره و بعد تحقیق و نتیجه بیان بشود.

۱. پاسخ فقیه همدانی

در مقام رد این اشکال، فقیه همدانی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این اشکالی که شده است، متعلق است به شرط نه به شرطیت. مکلفی که جاهل است نسبت به شرط یعنی طهارت ثوب برای صلاه، تکلیف به آن شرط درست نیست اما عدم صحت تکلیف به شرط، شرطیت نفی نمی شود. شرطیت برای صلاه، تابع جعل شارع است. تکلیف به شرط بستگی به وصول امر برای مکلف است. مکلف فعلاـ برایش تکلیف به شرط منجزا ثابت نیست اما خود طهارت شرطیتی که در صلاه است، به قوت خودش باقی است. یک واقعیتی است برخواسته از جعل شارع و شرطیت محفوظ است. بنابراین جاهل به حکم، نمازی که انجام داده است، شرطیت رعایت نشده. شرطیت که در ماهیت صلاه بود، صلاه درست انجام نشده بنابراین جهل این جا ضرر و آسیبی وارد نمی کند. تمام فرمایش ایشان در این قسمت این بود با توضیحاتی که داده شد.

۱- مصباح الفقیه، آقا رضا همدانی، جلد ۱، صفحه ۶۱۶.

۲. پاسخ محقق اردبیلی

جواب دوم: محقق اردبیلی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: امری که به تکلیف وجود دارد نسبت به مکلف، تنجز در تکلیف محقق نیست اما ملاک تکلیف موجود است. ملاک امر واقعی است و علمی نیست. بدانیم یا ندانیم ملاک است. ملاک طهارت موجود است. جاهلی که نماز را بدون طهارت انجام داده، فاقد ملاک بوده. بنابراین نقص داشته و نقص آن هم در حدی است که قابل عفو و اغماض نیست، باید اعاده بشود در وقت یا قضاء بشود در خارج وقت.

۳. پاسخ سید حکیم

جواب سوم: سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه و سیدنا الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه با اختلاف یسیر جواب این اشکال را مثل هم داده اند و آن این است که می فرمایند: جهل که عذر است برای تنجیز تکلیف، در آن صورت عذر است که جهل مستوعب باشد اما اگر جاهل مقصر چنانچه که در سوال های راوی ها در مجموعه این روایات آمده است که جاهل پس از انجام نماز و در داخل وقت، ملتفت شده است که این نماز را بدون طهارت لباس و بدن انجام داده، آن التفاتش، التفات به تکلیف است. چون در داخل وقت، تکلیف به طور کامل انجام نشده، اشتغال یقینی برائت یقینی حاصل نکرده است، اشتغال ذمه است، تکلیف هم در داخل وقت پس از التفات به تنجیر می رسد و باید مکلف ملتفتی که حکم شرعی درباره اش منجز شده است، طبق آن چه که حکم شرعی است یعنی صلاه در طهور، انجام شود. بنابراین جهل مانع نمی شود چون مانعیت آن در حدی نیست که بتواند تنجیز حکم را بگیرد. این اولا

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۲۷.

۲- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۷.

۴. پاسخ محقق خویی: جهل در جاهل مقصر مستوعب نیست

و ثانیا در صورتی که جهل مستوعب باشد، تمام وقت را فرابگیرد، جاهل است و متوجه نیست و ملتفت نیست. در صورتی که ملتفت نباشد، تکلیف به او متوجه نمی شود و الا منتهی می شود به تکلیف غیر مقدور. تا رسید به جایی که وقت منقضی شد، قضای این نماز واجب است یا واجب نیست؟ جواب این است که هرچند از لحاظ توجه تکلیف مطلب درست است و تکلیف متوجه مخاطب جاهل نمی شود اما براساس اطلاقات نصوص قضای صلوات و براساس تحلیل فقهی که حکم تابع موضوع خودش است. موضوع قضاء، فوت است. در این جا می فرماید فوت صدق می کند. کل وقت مستوعب بوده برای جهل، مانعی ایجاد نمی کند. یک تنظیر: شخص نائم و کسی که حالت غیر طبیعی و مغمی علیه است، کل وقت نماز صبح را خواب بوده، تکلیف در حالت خواب متوجه مکلف نمی شود و التفات ندارد. اگر بگوییم باید متوجه بشود، تکلیف به غیر مقدور است. تکلیف متوجه نبوده است، عدم توجه تکلیف مثبت تکلیف نیست. نه این که صلاه نائم به این صلاه کاملا تطبیق بکند بلکه در این جهت که عدم توجه خطاب به مکلف، مسقط تکلیف نیست. چون اطلاق ادله ی قضاء می گوید هر نمازی که فوت شود، تکلیف متوجه مکلف شده باشد یا نشده باشد بلکه فقط فوت صدق کند. فوت که صدق کرد، قضاء می آید.

سوال: اگر در زمان تکلیف، تکلیف متوجه فردنشود. مثلا صبی اگر هنگام غروب بالغ شود، نماز ظهر بر او تکلیف نیست.

جواب: فوت صلاه درباره نابالغ صدق نمی کند. اما نائم کسی که مکلف است، برایش تکلیف فعلیت دارد اما تنجز ندارد. بنابراین عدم تنجز مسقط تکلیف نیست و فوت صدق می کند. سیدنا الاستاد و سید الحکیم می فرمایند: در این جا صلاه در نجس، کانما صدق عنوان فوت می کند، فوت شده و صلاتی نیست. صلاه مثل کسی است که نمایی از صلاه و قیام و قعود را تقلید بکند و صلاتی نیست، فوت شده. عنوان فوت که صدق کرد، ازطریق ادله قضاء وارد می شویم، ادله قضاء می گوید: صدق فوت، موضوع برای قضاست.

۵. پاسخ امام خمینی (ره)

جواب چهارم: امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جهل را که اشکال می کنند که موجب می شود برای عدم توجه تکلیف، این اشکال از اساس وارد نیست. برای این که خطابات شرعیه کلی است. در همان سطح کلی کفایت می کند و برای فرد فرد لازم نیست که خطاب خاصی از سوی شرع بیاید. آن خطاباتی که مثل یاءیها الناس، خطابی که مثلا به عنوان ناس آمده است یا به عنوان مومنون، این خطاب برای عموم است. برای همه یک انشاء عامی است و اختصاص به فرد دون فرد ندارد و فقط تابع شرائط اش است. هر کسی مکلف بشود یعنی دارای قدرت و بلوغ بشود، این خطاب شامل او می شود اما التفات شخصی لازم نیست بلکه خلاف واقع است. یاءیها الناس برای تک تک افراد منحل نمی شود که هر یاءیها الناس برای هر فرد خاص به طور خصوص و ویژه خطاب بشود. همان خطاب اجمالی کافی است. بعد هم اضافه می فرمایند: اما در احکام وضعیه که عبارت است از تعابیر وضعی مثل «لا ـ صلاه الا بطهور» که بدون خطاب می آید، آن جا دیگر اصلا حکم تابع موضوع خودش است از اول. هر کسی که مکلف است، صلاه بدون طهور، صلاه نیست. از اول وارد شده است که هر کسی که مکلف است و صلاه برایش واجب است، صلاه عن طهور است. با این بیان ما اشکال مانعیت جهل را حل کردیم. پنج تا جواب داده شد.

۱- (۵) کتاب الطهاره، امام خمینی، جلد ۳، صفحه ۲۸۰. .

قول تحقیق

اما تحقیق این است که این افاضات بسیار خوب و عالی و متین، اما با یک نگرش نسبتا دقیق، می خواهیم ببینیم که فرمایشات و توجیهات خوبی است ولیکن رفع اشکال نمی کند. چهار قول قبلی که اشکال را رفع نکردند، توجیه بود که جاهل مقصر عبادتش درست نیست اما رفع اشکال نشد و جهل مانع است. ولی جاهل مقصر یا اجماعا یا به توسط التفات بعدی یا به توسط فوت ملاک باید عبادت را دوباره انجام بدهد. مضافا بر این که اشکالات جزئی هم در بعضی از بیانات دیده می شد.

تعلیقه بر فرمایش مرحوم خویی: (فوت محقق نیست)

مثلا سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند صلاه انجام شده در نجس، جهل مستوعب بوده و فوت صدق می کند، محل اشکال است و محرز نیست. موضوع حکم در فقه باید محرز باشد. موضوع مشکوک و حتی در حد احتمال بالا اگر تحقق داشته باشد، باز هم کافی نیست. موضوع حکم باید از اتقان و استحکام کامل برخوردار باشد. بنابراین با خواندن نماز نسبتا خوبی با فقدان یک شرط که طهارت لباس نبوده است، صدق فوت کار مشکلی است. بنابراین با این اشکال، کل بدنه به مشکل برمی خورد. صدق فوت که نکند، پس قضاء دلیل ندارد نسبت به صلاه در نجس.

تعلیقه بر فرمایش امام خمینی (ره): (تکلیف مربوط به مرحله جعل با مرحله تنجز فرق دارد)

این تعلیقه اول، اما تعلیقه دوم بیان بسیار زیبا و جمیل و در عین حال رافع اشکال سیدنا الامام قدس الله نفسه الزکیه که فرمودند جهل باعث عدم توجه تکلیف نمی شود و تکلیف به شکل کلی که اعلام بشود، کافی است. با ادب و احترام عرض می شود که این بیان قابل التزام نیست. برای این که آن تکلیف و آن جعل کلی اصلی، آن مقام جعل و انشاء است. بر مبنای محقق خراسانی که نسبت به تکالیف چهار مرحله قائل است، مرحله یاءیها الناس می شود مرحله جعل. در مرحله جعل باعثیت برانگیختی وجود ندارد. تکلیف تا در مرحله فعلیت و تنجز نرسیده، الزام آور نیست. تکلیف است و جعل شده است. آن که شما می گویید قابل انحلال نیست و برای همه است، در مقام جعل است نه در مقام فعلیت و تنجز. در مرحله فعلیت و تنجز باید هر مکلفی به طور خاص ملتفت باشد و الا تنجز نمی آید و تکلیف ملزم ندارد. بنابراین ما قبول داریم که آن گونه بیان کافی است و انحلال نمی آورد اما تا مرحله جعل، نه در مرحله فعلیت و تنجز که بر مبنای سید الاستاد تکلیف دو مرحله دارد: انشاء و فعلیت و براساس مبنای محقق خراسانی چهار مرحله دارد. بنابراین با این دو تا اشکال دیدیم و با آن اشکال کلی که نسبت به اجوبه داشتیم، دیدیم که اجوبه به نتیجه نرسید.

جاهل مقصر به منزله عامد است بخاطر علم اجمالی به تکلیف

پس تحقیق این است که در ضمن بیان سیدنا الاستاد هم اشاره کردیم که جهل تقصیری معذر نیست. جاهل قاصر اسم او جاهل است، به نحوی عالم است یعنی یک آگاهی اجمالی دارد. جاهل محض نیست. نسبت به جاهل قاصر، تکلیف متوجه نمی شود و جاهل قاصر مکلف نیست و مسئولیت ندارد و اعاده هم به عهده اش نمی آید که گفتیم جهل عن قصور، جهل عذری است. اما جاهل مقصر عامد بالواسطه است. در دسترس اوست که تبین بکند اما تبین نمی کند. پس با یک واسطه عامد است. بنابراین اصل تکلیف متوجه جاهل مقصر است و اصل تکلیف متوجه جاهل قاصر نیست. بنابراین مسئله را باید تفکیک کنیم بین جاهل قاصر و مقصر که خود سید و فقها هم گفته اند که جاهل قاصر مسئولیت ندارد و جهل او عذر است و جاهل مقصر جهل او عذر نیست هم نصا و اجماعا و عقلا و عقلائیا. منتها به تعبیر کوتاه جاهل مقصر در حقیقت یک نوع آگاهی دارد. بنابراین در صورتی که جهل، جهل تقصیری باشد، این جهل از دید عقلاء، عذر نیست و تکلیف متوجه اوست. جهل نیست، آگاهی به تکلیف است با یک واسطه و می تواند سوال کند و نسبت به تکلیف هم آگاه بشود. و مقدور است، قدرت است، آگاهی اجمالی است، عامد بالواسطه است. لذا اصلا، فقها، عقلا، عقلائیا کسی که متخلف و عصیان گر است ولی جاهل مقصر است، مسئول است و مشغول الذمه است. لذا در ضمن این تحقیق به این نتیجه می رسیم که بحث ما در مورد جهلی است که عن تقصیر باشد و جهل عن تقصیر یعنی جاهل مقصر معذور نیست. جاهل مقصر، مخاطب و مکلف است و خطاب متوجه او می شود، تکلیف درباره اش فعلیت و تنجز دارد و هیچ اشکال جهلی از اساس وجود ندارد. و در آن جهلی که جهل عذر است و مانع است، ما هم می گوییم و فقهاء هم گفته اند که آن جهل عذر است که جهل عن قصور باشد. در نتیجه اشکال عدم توجه خطاب نسبت به جاهل از اساس وارد نیست چون فرض ما جاهل مقصر است و جهل تقصیری از دید عقلاء عذر نیست.

تفسیر آیه ۱۳۸ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۱۳۸ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۳۸ سوره بقره

آیه ۱۳۸ سوره بقره: «صبغه الله و من احسن من الله صبغه و نحن له عبدون»،

ترجمه

خدای متعال می فرماید: رنگ خدایی، رنگ الهی که صبغه به معنای رنگ است. و چه چیز بهتر است از رنگ خدایی؟.

دقت در متن: طبیعی است رنگ طبیعی نیست، صبغه عنوان خاصی است

اما دقت در متن: طبیعی است که منظور از این رنگ، رنگ ظاهری طبیعی نیست که رنگ سفید و سیاه باشد و رنگ دیگر چه باشد؟ صبغه که رنگ شد یعنی یک عنوان خاصی باید باشد که آن عنوان خاص برای هر فردی که محقق بشود، یک خصوصیتی می آورد. پس با دقت می بینیم که این صبغه الله یک چیز بسیار با عظمت و فضیلتی باشد. در دید ابتدایی برای ما اعلام می کند که مطلب و کلمه بار سنگینی دارد. و تتمه و تکمله آیه هم که می فرماید: «و من احسن من الله صبغه»، چه رنگی از رنگ خدایی بهتر باشد؟ که این تعبیر در حقیقت تاکید دارد. حالت سوالیه که بشود، با لحن جدی تر و شدید اللحن بیان می کند این مطلب را که بهترین رنگ، رنگ الهی است. اگر عادی می گفت که «صبغه الله احسن»، این شدت لحن و بیان تاکید نبود، و بعد با سوال آورد که«من احسن من الله صبغه»، یک توجهی بکند آدم و متوجه بشود که بهترین رنگ، همان رنگ خدایی باشد. ما از این متن در حد فهم اجمالی مان این قدر به ذهن مان می آید که این صبغه، یک عنوان با عظمتی است. و یک لون عبادی است، یک حالت عبودیت و حالت کمال است. این مقدار را ما درک می کنیم که یک کمال انسانی است.

ص: ۲۹۴

مرحله بعد مراجعه به مفسران حقیقی وحی است.

پس از این باید مراجعه کنیم به مفسران حقیقی وحی. مفسران حقیقی وحی، انسان های کامل هستند، پیامبر و ائمه هستند. که به تعبیر دیگر گفته می شود: حامل وحی، پیامبر اعظم است و مفسر وحی، امیرالمومنین است. و اما بقیه را اگر مفسر می گویید از باب ضیق تعبیر است. مفسرین قرآنی که اسم شان را مفسر می گذاریم، مفسر واقعی نیست و مسامحهً مفسر می گوییم. تفسیر آن است که پرده از اسرار بردارد و حقائق را بیرون آورد.

انسان مفسر قرآن نیست، قرآن مفسر انسان است

این جمله را برای شما گفته ایم که انسان، مفسر قرآن نیست، قرآن مفسر انسان است. لذا اگر قرآن نبود، معنی واقعی انسان بیان نمی شد. انسان از نظر علم چه می شود؟ یک موجود تکامل یافته از عالم نطفه تا موقعی که از دنیا برود. از نظر فلسفه هم یک نوع وجود برتر است و بیش از این که علم فلسفه نیاورد. اما قرآن گفت «انا لله و انا الیه رجعون» (۱) که دانشمندان گفته بودند انسان ناشناخته است، درست گفته بودند چون انسان از غیر طریق قرآن شناخته نمی شود. بنابراین مفسر واقعی معصومین هستند که قابلیت و اهلیت تفسیر را دارند. در عین حالی که روایت داریم، اتفاقا همان طوری که اجمالاً در ذهن ام است که از طرق عامه هم آمده است که به شواهد التنزیل مراجعه کنید که فهم قرآن اختصاص دارد به من خوطب به، و در نصوص خود ما هم است.

۱- بقره/ سوره ۲، ۱۵۶.

سوال اگر تفسیر مخصوص معصومین باشد، پس تدبر در قرآن چیست؟

سوال: اگر بگوییم قرآن تفسیر فقط به دست معصومین است، پس تدبر در قرآن به چه معنا می شود؟

جواب: در تدبر چیزهایی می فهمیم و تدبر فهم ابتدایی و فهم تصوری است. و تدبر فهم تصدیقی است. بنابراین این ها چیزهایی از قرآن می فهمند، بشر برای قرآن آمادگی فهم را دارند اما قابلیت مفسر به معنای کلمه را ندارند.

منظور از صبغه چیست؟

اما راوی ها درباره صبغه اسلام چه می گویند؟ شیخ صدوق می فرماید: «صبغه الله هی الاسلام» (۱) ، ودر کتاب کافی شیخ کلینی در باب معنای صبغه می فرماید: «الصبغه هی الاسلام» (۲) ، دو تا نص معتبری که داشتیم معانی الاخبار شیخ صدوق و کافی که دو تا منبع معتبری است، صبغه را برای ما تعریف کرد و فرمود که عبارت است از اسلام.

سوال: آیا این ها نص روایت است؟

جواب: هم شیخ صدوق و هم شیخ کلینی در روایتی نقل می کند و روایت هم از امام صادق. اما منابع دیگر که تفسیر عیاشی قدس الله نفسه الزکیه باشد، روایاتی را درباره معنای صبغه آورده است که از جمله راویتی است از امام صادق علیه السلام «فی قول الله تعالی صبغه الله و من احسن من الله صبغه قال الصبغه معرفه امیرالمومنین بالولایه و المیثاق» (۳) ، آن صبغه اللهی که حقیقتا احسن و بهترین است، آن رنگ الهی پیروی از امیرالمومنین علی علیه السلام است که آن بهترین است و آن صبغه است که انسان را شیعه درست می کند و آن صبغه ای است که مصداق حدیثی می شود که از طریق شیعه و سنی آمده کتاب فضائل الخمس مرحوم سید فیروزآبادی و از منابع ابنا عامه هیثمی و طبری نقل می کند «عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم یا علی أنت و شیعتک تریدون علی الحوض» (۴) ، این صبغه ، همین صبغه ای است که آدم را می برد تا کنار پیامبر. ولایت علی و پیروی علی یعنی عبودیت دقیقا از سر اخلاص. یا علی تو و شیعه تو کنار حوض کوثر برای من وارد می شود، چه سعادتی است!.

۱- معانی الاخبار، شیخ صدوق، صفحه ۱۸۰.

۲- کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، صفحه ۱۲.

۳- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود العیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۲.

۴- (۵) فضائل الخمس، سید فیروزآبادی، جلد ۳، صفحه ۱۱۷. .

صبغه سه قسم است

این جا یک توضیحی است که گفته می شود صبغه سه قسم است: ۱. صبغه جمادی، ۲. صبغه حیوانی، ۳. صبغه الهی که در قرآن آمده.

سه ویژگی صبغه جمادی

اما صبغه جمادی عبارت است از جهل کاملی که انسان را در عمق خودش فرو برده و جهل او را بلعیده و در عمق جهل است. این صبغه جمادی است که در عمق جهل است و این صبغه جمادی گفته می شود سه تا خصوصیت دارد: ۱. اصلا هدفی ندارد و از لحاظ حرکت و افعال فقط در دام شکم و شهوت است. خورد و خواب و مسائل نفسانی غریزی، فکر و هدفی دیگری ندارد. سومین خصوصیت او این است که به کسی اذیت و آزار نمی رساند و جمادی است. این ها را اهل سلوک می گویند که کسانی در پوشش متلون به لون جمادی است در حقیقت زنده نیست و مرده است وحیات ندارند. این ها بیدار می شوند و بیدار شدن شان بعد از مرگ شان است. از عالم جمادات که مرد، می شود نامی. این ها را می گویند «اذا ماتوا انتبهوا» یکی از موارد آن این جاست. اگر کسی زنده بماند، بعد از عمری، به طور طبیعی آدم یک تنبهاتی برایش پیش می آید، دیگر آن موقع که وقت از دست رفته و از جمادی آمده بیرون و مرده «انتبهوا» و آگاه شده. این را در ابتداء یک معنای منفی تلقی می کنند که «اذا ماتوا انتبهوا» و تمام شد. ولی یک معنای مثبت دارد که «اذا ماتوا انتبهوا»، موقعی که از جمادی بمیرد و زنده بشود، آگاه می شود و موقع آگاهی فرا می رسد.

سه ویژگی صبغه حیوانی

قسم دوم صبغه، صبغه حیوانی است. صبغه حیوانی در حدی است که از جمادی آمده بیرون ولی راه اصلی را پیدا نکرده و در جهل است اما در جهل مرکب است. فکر می کند که این درست است ولی نمی داند که این درست نیست. این هم سه ویژگی دارد: هدفی دارد که هدف او به طور ناخواسته از باب غریزی قدرت و برتری جویی است. اگر خوب مطالعه کنید، حیوانات هم هدف شان این است که برتر بشوند و سلطان جنگل بشوند و درگیری هایش برای این است که برتر بشود، غریزی است و هدف او برتری جویی و قدرت طلبی است. مثال تطبیقی، شما ممکن است سوال به ذهن تان بیاید که تا قدرت نباشد که خدمت نمی شود. آدم باید مرجع بشود و قدرت پیدا کند و مرجعیت یک قدرت است، تا خدمتی بتواند بکند، توجیه می کند که مقدمه خدمت، قدرت است. و می گوید که منطق هیتلری این است که دلا ـ قوی شود اگر عزت جهان خواهی که در نظام طبیعت ضعیف پامال است. این صبغه حیوانی و جهان طبیعت است و ماوراء الطبیعه دیگری نیست. جواب سوال این است که اولا مرجعیت قدرت نیست و مسئولیت است. و ثانیا مراجعی که من سراغ دارم، دو نمونه بگویم: مرجعیتی که سایه افکنده، مرجعیت امام خمینی بوده. من به یاد دارم که به ایشان گفتند مرجعیت را قبول می کنی؟ فرمود من دنبال مرجعیت نمی روم اما اگر مرجعیت به طرف من آمد، به عنوان مسئولیت رد نمی کنم. نمونه دیگر که سیدنا الاستاد آقای خویی حدود شصت سال درس اول دنیا را می گفت که شصت سال درس خارج گفتن طبیعی نیست آن هم درس اول. به ذهن اش احتمال مرجعیت را نمی داد تا این که همه رفتند و مرجعیت دیگر به طرفش آمد و مرجعیت عامه در اختیارش قرار گرفت. فکر مرجعیت در مخیله اش نبود و درس بود و بحث اش. در همان بین فقهاء و علمای نجف، شاید مرجعی وجود داشت که رساله و شهریه و این ها که قطعا درباره اعلمیت او نسبت به آقای خویی قابل مقایسه نبود اما نمی رفت. بنابراین الگوی ما که این سلف صالح ما هستند، اولا مرجعیت قدرت نیست و ثانیا دنبال مرجعیت نرفتند. پس خصوصیات حیوانی این است که اولا ـ هدفی دارد که هدف او به طور کل قدرت طلبی است، و بعد از نظر جهل در حالت جهل مرکب هستند و از لحاظ برخورد ایذائی است، این حیوانیت است. نیاز به این نیست که بروید به روح آقای قاضی یا آقای بهاء الدینی توسل و تمسک بگیرید که ما را یک مکاشفه ای نشان بدهید، نیازی نیست. اولا آدمی که کنار کریمه آل البیت است. یک روزی یک جوان شهرستانی آمد گفت که بیت آیت الله بهجت کجاست، گفتم برو حرم، آیت الله بهجت هم از حضرت معصومه گرفته. مرکز معصومین و اهل بیت هستند. الان لازم نیست با روح آیت الله بهجت یا روح آیت الله بهاء الدینی. خودتان تجربه کنید، یک کسی که به قدرت رسیده، اگر کسی را اذیت می کند، این صبغه حیوانی دارد. اذیت و آزار صبغه حیوانی است.

ص: ۲۹۸

سه ویژگی صبغه الهی

صبغه الهی سه تا خصوصیت دارد: ۱. جهل دیگر نیست، در صبغه الهی معرفت است. تا معرفت نیاید، صبغه الهی نمی آید. هدف او کسب رضایت خداست. الگوی کمال ما سید الشهداء است «الهی رضا بقضائک». هدف کسب رضایت خداست. حرکات، حرکات کسانی که صبغه الهی دارد، مهر و محبت و کمک و به مردم خدمت و همکاری وکمک. فرهنگ او کمک است. تلاش اش برای خدمت است. دست کسی را گرفتن است. مولاـ امیرالمومنین سلام الله تعالی علیه دید یک جاریه ای گریه می کند، حضرت که زمان امارتش در کوفه است، به او می گوید: چرا گریه می کنی؟ گفت گوشت را خریده ام، برده ام ولی صاحب خانه می گوید گوشت خوبی نیست و قصاب هم پس نمی گیرد و مانده ام حیران. رفت اول پیش قصاب، قصاب گفت چند بار آمده و این گوشت را عوض کرده، و دست به سینه مبارک حضرت گذاشت و کمی هم تکان داد و گفت شما کاری نداشته باش و جسارت کرد. رفت صاحب خانه را گفت که این کنیز شما این گونه است، به خاطر من این را ببخش. صاحب خانه مولی را شناخت، گفت به خاطر تو نه این که ببخشم، بلکه آزاد کردم. نکته دارد با علی بودی نه کمک ات می کنم، آزادت می کنم. در خط ولایت بودی، نه خوبی بلکه آزادی از هر قید. اگر گفته بشود که حرکت ایذائی، افراد فاسد را اگر به حساب او نرسد، کسی که می خواهد مملکت و نظام را اداره کند، افراد فاسد را اگر کنترل نکند و اگر یک حالت ایذائی نباشد، که نظم بهم می خورد. آن ها مورد بحث نیست، اما براساس «جزاء بما کانوا یعملون» (۱) که جزای عمل خودشان می طلبد. خو و فرهنگ ایذائی نباشد.

۱- واقعه/سوره۵۶، آیه۲۴.

جمع بین دو روایت

حالا یک اشکال را جواب بدهیم که صبغه الهی با تحقیق مورخان اسلامی و مستشرقین و تحلیل علمی صبغه الهی، پیروی از امیرالمومنین علی بن ابی طالب است. جمع بین دو تا روایت که یک روایت آمد گفت «هی الاسلام» و یک روایت گفت صبغه الهی معرفه امیرالمومنین بالولایه یعنی تشیع، پس چه می شود از یک سو اسلام و از سوی دیگر ولایت؟ جواب: امیرالمومنین اسلام مجسم و اسلام عینی است. خود شما خطباء بارها خوانده اید که در جنگ خندق «برز الاسلام کله الی الکفر کله»، «هی الاسلام» یعنی تجسم اسلام که امیرالمنین باشد. «معرفه امیرالمومنین» یعنی همان اسلام. به عبارت دیگر علی تجسم اسلام و اسلام مجسم علی است. اگر می خواهید به نحو دیگر هم ترجمه کنید، این طوری بگویید که صبغه که اسلام است در یک حدیث و در حدیث دیگر که معرفه امیرالمومنین بالولایه و المیثاق است می شود تشیع. اسلام یعنی تشیع و تشیع یعنی اسلام. غیر از اسلام تشیع، اسلام اولی الامر سلطنتی است که ریشه اش در وهابیت و امثال بروز کرده است. بنابراین اسلام واقعی همان تشیع امیرالمومنین است که پیروی او یعنی عبودیت خالصانه حق و پروردگار منان که شعار و بیان خود مولی بهترین شاهد این مدعاست که می فرماید «الهی کفی بی فخرا أن تکون لی ربا و کفی بی عزا ان أکون لک عبدا». پیروی امیرالمومنین یعنی عبودیت درست و به معنای کلمه و این عبودیت درست به معنای کلمه، صبغه الله است «و من احسن من الله صبغه».

تحقیقی درباره مفاد قاعده لا تعاد ۹۲/۰۹/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیقی درباره مفاد قاعده لا تعاد

در بحث های قبلی به این نتیجه رسیدیم که صلاه در نجس اگر از جهل قصوری باشد، اعاده و قضاء ندارد. اما اگر از جهل تقصیری باشد، اعاده و قضاء دارد. در جهت تایید این مطلب، گفته شد که حدیث لا تعاد که گویا منظور از طهور، طهارت حدثیه است، اعلام می کند که صلاه در نجس، اگر عن جهل باشد، اعاده ندارد. اما درباره مفاد این حدیث و دلالت این حدیث بر مطلوب، بحثی و تحقیقی صورت گرفته است که به آن تحقیقات با رعایت اختصار اشاره می کنیم.

حدیث لا تعاد از لحاظ سند و دلالت هیچ شبهه ای ندارد

حدیث لا تعاد که از لحاظ سند و دلالت هیچ شبهه و اشکالی ندارد. که گفته شد در ابواب مختلف و با سند صحیح و عمل اصحاب و با این خصوصیات شبهه و اشکال در حریم دلالت و سند حدیث لا تعاد راه ندارد.

محقق نائینی می فرماید: از حدیث لا تعاد برای صحت صلاه در نجس عن جهل نمی توان استفاده کرد

اما محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از حدیث لا تعاد برای صحت صلاه در نجس از روی جهل نمی توان استفاده کرد. اولا حدیث از احادیثی است که در مقام امتنان قرار دارد. به طور کل حدیث لا تعاد که یک قاعده فقهیه عبادیه منصوصه است، و به طور کل قواعد فقهیه به طور کل قواعد امتنانیه است مخصوصا قواعد فقهیه عبادیه. امتنانی یعنی برای مکلف منت گذاردن است و کمک کردن و سبک سازی در جهت تکلیف. این سبک و سیاق قاعده فقهی است. پس از این، می بینیم که اعاده یک تکلیف به حساب می آید و قاعده لا تعاد رفع تکلیف بکند، می شود امتنان. و این امتنان یا نفی اعاده جایی ممکن است که احتمال اعاده وجود داشته باشد. محل قابل برای امر به اعاده باشد تا حدیث لا تعاد نفی اعاده کند. پس از توجه به این مطلب، می بینیم که اگر نقص در صلاه، از روی نسیان باشد، امکان امر به اعاده وجود دارد. چون در حال نسیان مکلف ملتفت نیست و امر ندارد، امر واقعی متوجه مکلف نمی شود. پس از که بدون امر از صلاه فارغ شد، امر واقعی به او توجه نداشت و صلاه را نقص انجام داد، جایی برای امر به اعاده وجود دارد. چون یک امری نسبت به تکلیف ناقص امکان دارد. عصیان نشده چون امر واقعی نداشته. امر به اعاده که امکان داشت، حدیث لا تعاد می گوید امتنانا برای شخص نسیان کننده می گوید لا تعاد، اگر چیزی را نسیان کرده غیر از این پنج مورد بود لا تعاد.

ص: ۳۰۱

۱- کتاب الصلاه، تقریر بحث میرزای نائینی، جلد ۲، صفحه ۱۹۴.

نماز در لباس نجس توسط جاهل

و امـا اگر نقص در صـلاه عن جهل باشـد، جاهل مخاطب است و جاهل مکلف است. به طور قطعی قاعـده اشتراک احکام بین عـالم و جاهل از ضـروریات فقه بلکه از ضـروریات مـذهب است. جاهل مکلف است، امر واقعی دارد. و این امر واقعی تا آخر اسـتمرار دارد. صـلاه در نجس یعنی صـلاه با نقص را اتیان کرده در حالی که امر به صلاه کامل به او توجه داشته، در صورتی که امر واقعی متوجه مکلف جاهل باشـد، در عین وجود امر واقعی، امر دیگری به عنوان امر اعاده معنا و مفهوم ندارد، دو تا امر نمی آید.

حدیث لا تعاد شامل کسی که جهلا در لباس نجس نماز خوانده، نمی شود

بنابراین حـدیث لا تعاد نسبت به جاهل، قاصـر است و شامل موردی که نقص در صـلاه عن جهل باشد، نخواهد شد. چون که محـل قابـل اعـاده نیست تـا امتنانا رفع و نفی اعاده شود. در نتیجه از حـدیث لا تعاد نه تنها کمک نمی شود گرفت بلکه اگر ما باشـیم و حدیث لا تعاد و دلیل دیگر نداشته باشیم، باید کسی که صلاه را در نجس عن جهل انجام داده، باید اعاده کند، قاصر باشد یا مقصر.

جواب: وجه آن را یک بار دیگر بگویید.

سوال: وجه عـدم شـمول قاعـده لاـ تعـاد نسبت به جـاهلی که صـلاه را با نقص انجام داده: برای این که لا تعاد در جایی حکم اعلاـم می کنـد که آن محـل قـابلیت برای امر به اعـاده داشـته باشـد. در نسـیان محل قابل برای امر به اعاده بود چون ناسـی امر واقعی نداشت. صلاه ناقص انجام داده بود و امر واقعی نداشت الان امر به اعاده امکان دارد که ناسی را بگوید«اعد». پس محل قابـل برای اعـاده بود و حـدیث لاـ تعاد می گویـد اعاده نشود امتنانا. اما محلی که قابل برای اعاده نیست، مثل جاهل که جاهل مکلف است و امر واقعی دارد، امر واقعی به اتیان صـلاه و عمل مرکب به تمام اجزائها دارد، چون امر واقعی دارد آن امر واقعی برای اتیـان مـاموربه کـافی است و امر به اعـاده دیگر معنـا نـدارد و دو تـا امر جمع نمی شود. بنـابراین اعاده درباره جاهل زمینه نـدارد و محـل یعنی جـاهلی که صـلاه فی النجس اتیـان کرده است، قـابلیت برای امر به اعاده نـدارد، محل که قابل اعاده نبود، حدیث لا تعاد آن جا زمینه نخواهد داشت. بنابراین حدیث لا تعاد شامل جاهلی که صلاه را فی النجس جهلا انجام داده است، نمی شود.

ص: ۳۰۲

سوال:

جواب: قاعده اشتراک یعنی احکام شرع اختصاص به عالمین ندارد و الا اصلا دین کنار می رود یعنی جاهل ها تکلیف درباره اش جعل نشده و تنها برای عالم ها جعل شده. بالضروره احکام برای عالم و جاهل جعل شده، و برای همه شان فعلیت دارد منتها برای جاهل منجز نیست.

سوال:

جواب: هر کجا که قاعده فقهی عبادی است، امتنانی است. هر کجا امتنان است، باید محل یک سنگینی داشته باشد تا امتنان صورت بگیرد. این ها جزء خصوصیات و شرائط قاعده امتنانیه است. محل اگر قابل اعاده نباشد، زمینه ندارد که بگوید که اعاده نکنید. بنابراین نتیجه این شد که این حدیث دلالت ندارد بر صحت صلاه فی النجس عن جهل، چون حدیث لا تعاد فقط شامل ناسی می شود و شامل جاهل نمی شود.

حکومت حدیث لا تعاد بر ادله شرطیت و جزئیت

و ثانیا می فرماید: گفته می شود که حدیث لا تعاد نسبت به ادله جزئیت و شرطیت تعارض دارد. ادله شرطیت قرائت و ذکر و طهارت و امثال را از شرائط و اجزاء اعلام می کند. قاعده لا تعاد با این ادله تعارض دارد. اما گفته ایم که تعارض بدوی است. پس از دقت می بینیم که حدیث لاـ تعاد بر ادله جزئیت و شرطیت حکومت دارد. حکومت ادله لا تعاد نسبت به ادله اجزاء و شرائط درست است یعنی وضعیت حدیث لاـ تعاد طوری است که در ادله اجزاء و شرائط تصرف می کند به این معنا که جزئیت هست و انجام بدهید اما اگر نسیانا انجام ندادید، اشکال ندارد. تصرف در مکانت و جایگاه شرطیت و جزئیت از سوی قاعده لا تعاد به عمل می آید و این معنای حکومت است.

سوال:

جواب: حکومت دو قسم است: یا رافع موضوع محکوم است یا شارح. و به تعبیر شیخ انصاری شارح و مفسر است و به تعبیر محقق خراسانی توسعه و تضییق است. موضوع محکوم را شرح می دهد، می گوید این اجزاء، اجزاء هستند اما اگر در حالت نسیان بود، اعتناء نکنید.

تعارض حدیث لا تعاد با صحیحه ابن سنان

پس از که محقق نائینی اعلام فرمود که حکومت قاعده لا تعاد درست است، اما یک اشکال مهمی داریم که در بین نصوص، حسنه عبدالله بن سنان که سند آن هم صحیحه یا حسنه بود و حسنه بودن او هم به خاطر ابراهیم بن هاشم بود. عبدالله بن سنان قال: «سالت اباعبدالله علیه السلام عن رجل اصاب ثوبه جنابه أو دم قال ان کان علم انه اصاب ثوبه جنابه قبل ان یصلی ثم صلی فیه و لم یغسله فعلیه أن یعید» (۱) . این لسان، لسان حکومت است. بقیه ادله لسان اش لسان اعلام جزئیت و شرطیت است. مثل حدیث لا تعاد که لسان آن «لا یعید» و لسان حسنه صریحا «فعلیه ان یعید» است. در کیفیت اجزاء و اتیان و عدم اتیان شرح و تفسیر اعلام می کند و لسان حکومت است. بنابراین، درگیری و تضارب بین حکومت ها ایجاد می شود. حدیث لا تعاد با حسنه تعارض می کند. پس از تعارض حکومت دیگر نیست که ما یکی را بر دیگری مقدم بداریم بلکه در عرض هم هستند.

ص: ۳۰۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۳ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

تخصیص حدیث لا تعاد با صحیحه ابن سنان

اگر در قالب نسب اصولی، حکومت نیست پس ببینیم شاید تخصیص باشد که حدیث حسنه مخصص باشد برای حدیث لا تعاد که لا تعاد الا در این موردی که جاهل به حکم و عالم به موضوع است. اگر مکلف عالم به موضوع و جاهل به حکم بود، به دلیل حسنه از عموم لا تعاد خارج می شود و تخصیص می خورد. عموم لا تعاد این بود که اعاده نشود در هر حالتی، و دلیل یعید گفت اعاده شود در حالتی که عالم به موضوع و جاهل به حکم باشد که مورد روایت است. پس تخصیص که داد، نتیجه این می شود که عالم به موضوع و جاهل قاصر به حکم براساس این تخصیص باید اعاده شود و دیگر حدیث لا تعاد شامل آن نخواهد شد. و یا این که بگوییم که بین حدیث لا تعاد و حسنه عبدالله بن سنان نسبت منطقی اعم و اخص من وجه است. ماده افتراق از طرف حدیث لا تعاد این است که کسی که عالم به موضوع و حکم باشد اعاده کند. ماده افتراق از طرف حسنه این است که کسی که جاهل به حکم و موضوع باشد، اعاده ندارد. ماده اجتماع هم می شود عالم به موضوع و جاهل به حکم. و در ماده اجتماع دو تا تعارض می کنند و بعد از تعارض تساقط است و تساقط که صورت گرفت، به ادله مانعیت مراجعه می کنیم که نجس مانع صحت صلاه است و در این مورد که جاهلی نمازی را فی النجس عن قصور و تقصیر انجام داده باشد، ادله مانعیت می گوید صلاه صحیح نیست.

ص: ۳۰۵

اشکال دیگر در شمول لا تعاد بر لباس نجس نمازگزار جاهل

و اشکال سومی هم محقق نائینی دارد که حدیث لاـ تعاد در صورتی می شود مورد استفاده قرار بگیرد که منظور از طهور، طهارت حدثیه باشد اما چرا منظور از طهور، مطلق طهارت نباشد. با آن دقتی که دارد، می فرماید: منظور از طهور یا اعم از طهارت حدثیه و خبثیه که این در این صورت مسئله فرق می کند. صلاه فی النجس اعاده دارد «لا تعاد الصلاه الا من خمس الطهور»، بدون طهور است و باید اعاده بشود. و یا این که منظور از طهور، مردد است بین طهارت حدثیه و طهارت خبثیه. اگر مردد شد، اجمال درباره طهور به وجود می آید و اجمال در مخصص به وجود می آید. و اجمال در مخصص منفصل به عموم عام سرایت می کند. اجمال در طهور سرایت می کند به لا تعاد و اجمال که سرایت کرد، یعنی دیگر دلالت آن قابل استناد و کامل نیست.

نتیجه اشکالات نائینی بر حدیث لا تعاد

با این سه اشکالی که محقق نائینی نسبت به حدیث لا تعاد دارد، هم خود حدیث لا تعاد مورد بررسی و دقت قرار گرفت و هم دلالتش بر مطلوب به نتیجه نرسید. از حدیث لا تعاد حکم به صحت صلاه فی النجس عن جهل به دست نمی آید. این نهایت و نتیجه بحث از تحقیقات و اشکالات محقق نائینی.

اشکال بر دلالت صحیحه ابن سنان که بیشتر شامل نسیان است نه جهل

ص: ۳۰۶

اما یک نکته توضیحی در این جا هست و آن این که ما در بحث های قبلی درباره حسنه یک تعلیقه داشتیم که اشکال در دلالت این حدیث بود که در این حدیث آمده است که «ان کان علم انه اصاب ثوبه جنابه أو دم قبل ان یصلی ثم صلی فیه»، گفتیم که حداقل احتمالش مساوی است که «ثم صلی» از روی نسیان باشد نه از روی جهل. بلکه ممکن است که گفته بشود که نسیان احتمالش قوی تر باشد. «قبل ان یصلی ثم صلی فیه»، قبل از این که نماز می خواند می داند که نجس است، «ثم صلی فیه» که این ممکن است عن نسیان باشد. بنابراین این حدیث به بحث ما ربطی ندارد. ما درباره حدیث ناقصی که عن جهل صورت گرفته باشد بحث می کنیم. صلاه فی النجس که عن نسیان باشد، باب و محراب جدا دارد. پس از که این حدیث دلالتش بر مطلوب کامل نبود، دیگر توان معارضه با حدیث لا تعاد را ندارد. حالا آن مطالب اضافی هم می توانید بیاورید که حدیث لا تعاد اتقان سند آن، اگر ما این حدیث را حسنه بدانیم که صحیحه مرجح دارد و اگر بر فرض حسنه هم ندادیم، چون دلالت آن کامل نیست، قابلیت تعارض با حدیث لا تعاد ندارد. به هیچ وجه تعارضی نیست. اشکال تعارض از اساس منتفی است. و اما هر سه اشکالی که ایشان فرمودند، از ابتداء قابلیت اعاده و تعارض و دلالت حدیث لا تعاد بر مطلق طهور، به طور دقیق بررسی می شود.

ص: ۳۰۷

نظر مرحوم خویی در مورد اعاده در ناسی و جاهل

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه مطلب را دقیق بررسی می کنند که عنوان مطلب این است که اعاده در جاهل و ناسی امکان دارد. همان طوری که برای ناسی امکان امر به اعاده وجود دارد، برای جاهل هم امکان امر به اعاده وجود دارد.

(۱) کتاب الصلاه، تقریر بحث میرزای نائینی، جلد ۲، صفحه ۱۹۴.

(۲)وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۳ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۳)التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۹ تا ۳۲۲.

تحقیقی درباره مفاد قاعده لا تعاد ۹۲/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیقی درباره مفاد قاعده لا تعاد

تحقیق تکمیلی در مضمون حدیث لا تعاد

گفته شد که از حدیث لا تعاد حکم جاهل مقصر نسبت به صلاه در نجس استفاده می شود.

محقق نائینی سه اشکال در مورد دلالت این حدیث نموده اند

اما محقق نائینی (۲) قدس الله نفسه الزکیه درباره استفاده حکم جاهل مقصر از حدیث لا تعاد اشکالاتی داشتند که عبارت بود از:

اشکال اول که لا تعاد شامل جاهل قاصر نمی شود و شامل ناسی است

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۹ تا ۳۲۲.
۲- کتاب الصلاه، تقریر بحث میرزای نائینی، جلد ۲، صفحه ۱۹۴.

۱. اشکال نسبت به قابلیت محل ،

اشکال دوم تعارض بین حسنه ابن سنان و قاعده لا تعاد

۲. تعارض بین حدیث لا تعاد و صحیحه عبدالله بن سنان،

اشکال سوم کلمه طهور شامل دو احتمال است: طهارت در حدث و خبث که منجر به اجمال می شود

۳. اشکال درباره معنای طهور. می فرمایند: طهوری که در حدیث آمده است، «لاـ تعاد الصلاه الا من خمس: الطهور»، این طهور از دو صورت بیرون نیست: یا به معنای عام است که شامل طهارت حدثیه و طهارت خبثیه می شود، در این صورت مفاد حدیث عدم اجزاء است یعنی صلاه در نجس اگر عن جهل قصوری هم اتیان شده باشد، مفاد لا تعاد این است که باید اعاده شود. و معنای دومی که تصور می شود این است که طهور یا به معنای طهارت از حدث است که گفته می شود و مورد ادعاء است. پس دو تا احتمال داده شد و در صورتی که دو تا احتمال به میان آمد، مخصص مجمل می شود. خوانده ایم در اصول که اجمال در مخصص متصل سرایت می کند به اجمال در عام. اجمال طهور سرایت می کند بر لا تعاد و لاتعاد دیگر این جا اجمال دارد در مورد صلاه جاهل قاصر که در نجس اتیان شده است. این اشکالاتی بود که محقق نائینی با آن دقت و تحقیق فرموده اند.

پاسخ اشکالات مرحوم نائینی توسط محقق خویی

ص: ۳۰۹

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه همه این اشکالات را پاسخ داده اند، می فرماید: این اشکالات سه گانه ای که شیخنا الاستاد فرموده اند قابل التزام نیست.

پاسخ اشکال اول که اختصاص حدیث لا تعاد به صورت نسیان

اما اشکال اول که عبارت بود از اختصاص حدیث لا تعاد به افراد نسیان، چون ناسی امر واقعی در حال نسیان نداشت اما جاهل امر واقعی داشت. امر به اعاده زمینه نداشت که دو تا امر نسبت به یک عمل قابل جمع نیست.

خطاب شامل جاهل قاصر می شود چون قدرت در کار نیست

می فرماید: در ابتدای نظر و بدو رأی همین است که ایشان می فرماید ولیکن باید دقت کرد که خطاب به جاهل هم محدود به تدارک است که در حقیقت محدود به تدارک برمی گردد به محدود به قدرت. مثلاـ جاهل قاصری که نماز را می خواند بدون سوره، اگر محل سوره است و هنوز به رکوع نرسیده، فردی اعلام کند که سوره واجب است، این جا درست است که محل تدارک است و امر واقعی جا و مکانی دارد و فعلیت دارد و باید سوره را بخواند ولیکن اگر همین جاهل به رکوع رفت، دیگر امر واقعی به تدارک ممکن نیست چون زمینه آن فوت شد و نمی تواند رکوع و سجود را رها کند و سوره بخواند. محل که فوت بشود و تدارک که ممکن نباشد، امر فعلی تمام شد. بعد از که امر فعلی که در محل بود که نیست، دو راه داریم: امر به اعاده و حکم به صحت صلاه دارای نقص. یعنی امکان امر به اعاده در حق جاهل هم وجود دارد. امکان اعاده که وجود داشت، حدیث لا تعاد زمینه پیدا می کند. حدیث لا تعاد زمینه اش جایی بود که محل و مورد قابلیت برای اعاده داشته باشد تا لاتعاد امتنانا رفع اعاده اعلام بکند. اشکال اول به نتیجه نرسید.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۹ تا ۳۲۲.

پاسخ اشکال تعارض بین لاتعاد و حسنه ابن سنان که هر دو به نوعی بر هم حکومت دارند

اشکال دوم که تعارض بین حدیث لا تعاد و صحیحه عبدالله بن سنان به این صورت که گفته شد صحیحه هم لسانش لسان حکومت است و حدیث لاـ تعاد هم لسانش حکومت است. رمز لسان این است که حاکم نظر دارد به دلیل محکوم و این نظرش به دلیل محکوم از مقومات حکومت است که سیدنا الاستاد می فرماید: اگر دلیل محکوم نباشد، دلیل حاکم لغو می نماید. یعنی اگر عدم اعاده ای در کار نباشد، لا تعاد لغو است. این معنای لسان حکومت است. و فرمودند همین لسان حکومت را صحیحه عبدالله بن سنان دارد که می گوید «یعید» و این می گوید «لاتعاد».

توضیحی در تحقق حکومت بین دو حدیث فوق

سیدنا الاستاد می فرماید: اشکال دومی که گفته شد که تعارض است و هر دو لسان حکومت دارند، باز هم قابل التزام نیست. برای این که در بحث تحقیقی اصولی گفتیم که اگر حدیثی و نصی دال بر اعاده عمل عبادی باشد در اثر نقص به یک جزء و یک شرط، این نص در حقیقت ارشاد به جزئیت و شرطیت است. بنابراین صحیحه که می فرماید: «یعید»، حقیقتا ارشاد به شرطیت طهارت است. پس از آن اعلام می کنیم که امر مولوی در کار نیست و صدور حکم شرعی از سوی شرع توسط این نص صورت نمی گیرد و اصلا تعارض زمینه ندارد. صدور حکمی نیست تا استکاکی بوجود بیاید. ارشاد به شرطیت است. از آن طرف هم این نکته را دقت کنیم که حدیث لا تعاد به طور دقیق پس از تحقق شرائط و اجزاء و کیفیت و مکانت شرائط و اجزاء را شرح می دهد. که گفتیم قسم دوم از حاکم، آن حاکمی است که دلیل محکوم را شرح و تفسیر می کند که به تعبیر شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه حاکم شارح و مفسر است. شرائطی که از پیش آمده، حدیث صحیحه عبدالله بن سنان که شرطیت طهارت را اعلام کرده، حدیث لا تعاد شرح می دهد که کدام طهارت و در چه وضعیتی نقصی ایجاد نمی کند، این شرح و تفسیر کار حاکم و حکومت است. او حکومتش باقی است در شکل واضح و بلا معارض. پس اشکال دوم هم وارد نیست.

ص: ۳۱۱

پاسخ اشکال سوم که دلالت طهور مجمل است

می فرمایند: اشکال سوم متین ترین اشکالات است که نسبت به دلالت کلمه طهور بحث کنیم. که یا اعم است فهو المطلوب و یا مجمل است و چیزی استفاده نمی شود. می فرمایند: این مطلب هرچند مطلب مشکلی است اما این اشکال را هم می توانیم به وجهی پاسخ بدهیم.

مشهور از کلمه طهور، طهارت حدثیه را می فهمند نه خبثیه

برای این که اولا- طهور در این حدیث لا- تعاد هرچند اطلاق دارد ولیکن فهم مشهور از این طهوری که در حدیث آمده، طهارت حدثیه است. فهم مشهور را هم بحث کردیم که فهم خبره است و یک نوع اعتباری دارد.

استفاده از ذیل حدیث لا تعاد برای حمل بر طهور بر طهارت حدثیه

و بعد می فرمایند: هرچند متن این حدیث که «لا تعاد الصلاه الا من خمس: الطهور»، ممکن است همین شبهه را داشته باشد ولیکن در ذیل حدیث بیانی آمده است که آن ذیل قرینه می شود که منظور از این طهور، طهارت حدثیه است منتها آن ذیل را باید با یک ضمائمی وصل کنیم تا آن ذیل به نتیجه برسد. می فرماید: حدیث لا تعاد که در ابواب مختلفی آمده است از جمله در ابواب افعال صلاه باب ۱ حدیث ۱۴ در ذیل این حدیث آمده است که «اما القرائه و التکبیر سنه»، می فرماید: قرائت و تکبیر که از ارکان پنج گانه است و در این حدیث لا تعاد می فرماید: آنها سنت است «و لا تبطل الفریضه بالسنه»، و فریضه که اصل نماز است به وسیله کم و زیاد شدن سنت باطل نمی شود. تا این جا می فرماید: این مطلب به دست آمد که ارکان همین پنج تاست. البته بحث اصولی با فقه جداست. در اصول بیان ایشان این می شود که ارکان صلاه فقط همین پنج تایی است که در حدیث لا تعاد آمده اما در رساله که مراجعه کنید پنج تا رکن همان پنج رکنی است که فقهاء گفته اند. براساس حدیث لا تعاد ارکان شد پنج تا. آن مواردی که خیلی از اهمیت برخوردار است مثل نیت و تکبیر و قیام، آن ها سنت است. حالا از کجا می خواهیم استفاده کنیم که رکن که طهور است ولی منظور از طهور هم طهارت حدثیه است، این ذیل را با ضمائم باید کامل کنیم.

ص: ۳۱۲

از آیات قرآن نیز استفاده می شود که مراد از طهور، طهارت حدثیه است

می فرمایـد: در آیه قرآن همین پنـج تا رکن آمـده و یکی از ادله رکنیت این پنج تا حدیث لا تعاد و دیگر آیات قرآن که فقط به همین پنج تا اشاره کرده است.

آیه مربوط به طهور

۱. طهور: «یاءیها الـذین آمنوا اذا قمتم الی الصـلوه فاغسـلوا وجوهکم و ایـدیکم الی المرافق و امسـحوا بروسـکم و ارجلکم الی الکعبین و ان کنتم جنبا فاطّهّروا» (۱) . طهور در قرآن آمده که شرط صلاه است و رکن اصلی به حساب می آید.

آیه مربوط به وقت

۲. وقت، خـدای متعال می فرمایـد: «اقم الصـلوه لدلوک الشـمس الی غسق اللیل» (۲) ، در قرآن کریم به وقت تصـریح شـده و وقت به عنوان شرط اصلی برای صلاه تعیین شده است.

آیه مربوط به قبله

۳. قبله، خدای متعال می فرماید: «فلنولینک قبله ترضها» (۳) ، قبله هم در قرآن کریم به عنوان رکن رکین نسبت به صلاه تعیین شده است.

آیه مربوط به رکوع و سجود

۴ و ۵. رکوع و سـجود، آیات زیادی از جمله این آیه: «یاءیها الـذین آمنوا ارکعوا و اسـجدوا و اعبدوا ربکم» (۴) ، در این آیه رکوع و سجود صریحا به عنوان جزء اساسی برای صلاه اعلام شده است.

مفهوم حصر در حدیث لا تعاد و استفاده رکنیت از امور ذکر شده در حدیث با کمک آیات قرآن

ص: ۳۱۳

۱- مائده/سوره۵، آیه۶.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۷۸.

۳- بقره/سوره۲، آیه۱۴۴.

۴- حج/سوره۲۲، آیه۷۷.

سوال: رکنیت آن از کجا فهمیده می شود؟

جواب: حدیث لا تعاد که گفت «لا تعاد الصلاه الا من خمس» ما باشیم و حدیث لا تعاد، مفادش حصر است. از جاهایی که قطعا مفهوم دارد، قضیه حصریه است. پس از که حصر شد، آن هم اعاده به طور طبیعی رکنیت استفاده می شود یا به تعبیر دیگر مقومیت این پنج مورد استفاده می شود و بدون این پنج مورد صلاه تحقق پیدا نمی کند. نقص آن عمدا و جهلا موجب نقص در اصل صلاه است. این مفاد صریح حدیث بود براساس مفهوم حصر و آن شدت لحن، این رکنیت تایید و تحکیم به آیات قرآن شد که آیات قرآن که اشاره و تصریح به جزئیت دارد، در حقیقت این تصریح به جزئیت ارشاد به رکنیت است. هدف ما اثبات معنای طهور است که مقصود از طهور، طهارت حدثیه است فقط. بنابراین از خود صیاغت حدیث لا تعاد از یک سو و آیات قرآن هم ارشاد به رکنیت از سوی دیگر، سید می فرماید: حدیث لا تعاد در حقیقت برگرفته یا مرتبط با همین آیات قرآن است. رکنیت در نهایت استحکام است. بعد می بینیم که در قرآن،آن طهارتی که برای صلاه رکن اعلام شده است، طهارت حدثیه است. بنابراین طهوری که رکن است کتابا سنتا در خود قرآن، منظور از این طهور، طهارت حدثیه است. بنابراین ما استفاده کردیم از ذیل با ضمائم که طهارت حدثیه است. مویدی هم داریم، که اگر طهارت خبثیه از ارکان باشد، خلل در رکن قابل اغماض نیست عمدا و سهوا و اختیارا و اضطرارا. و اما می بینیم که در حال اضطرار اگر کسی با لباس متنجس نماز بخواند، نمازش مشکلی ندارد پس معلوم است که طهارت خبثیه رکن نیست. و همین طور در صورت شبهه موضوعیه فقهاً اگر کسی شک در نجاست مایعی دارد و آن مایع به لباسش ترشح بکند بعد کشف بشود که نجس بود، این جا هم صلاه اعاده ندارد. از این کشف می شود که طهارت خبثیه جایگاه رکن را ندارد. و موید بعدی هم این است که گفته شد منظور از طهور، طهارت حدثیه است این مشهور است بلکه اکثر بر این است که منظور از طهور در حدیث لا ـ تعاد طهارت حدثیه است.

ص: ۳۱۴

مفاد حدیث لا تعاد نسبت به طهور، طهارت حدثیه است و جاهل قاصر ملزم به اعاده نیست

بنابراین مفاد حدیث لاـ تعاد نسبت به آن یک فراز که طهور باشد، طهارت حدثیه است و دلالت بر مطلوب می کند. در صورتی که جاهل قاصر باشد، براساس مفاد حدیث لا تعاد نمازش در نجس اعاده ندارد.

تحقیق آن که حدیث لا تعاد شامل ناسی و جاهل هم می شود

این نکته را هم به دست آوردیم که حدیث لا تعاد اختصاص به ناسی ندارد و شامل جاهل قاصر هم می شود بلکه در تعبیر ما شامل جاهل می شود چون ما جاهل را مقصر را در حقیقت جاهل نمی دانیم و عامد بالواسطه است.

آیا حدیث لا تعاد شامل جاهل مقصر هم می شود؟

مفاد حدیث لاتعاد درباره جاهل قاصر، عدم اعاده و اما درباره جاهل مقصر اشکال پیش می آید که حدیث لاتعاد که شامل ناسی و شامل جاهل که شد، شامل جاهل مقصر هم باید بشود. درباره این مسئله جوابی که تحقیقا داده شد که گفتیم جاهل مقصر اسم آن تسامحا جاهل است ولی در حقیقت مقصر است و عامد بالواسطه است. گفتیم عقلا و عقلائیا مورد خطاب و تکلیف و مسئولیت است.

تقسیم جاهل مقصر به دو قسم نزد محقق خویی

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جاهل مقصر دو قسم است: ۱. جاهل مقصری که قبل از عمل تردید دارد. می گوید صلاه بدون سوره درست است یا درست نیست و فحص نمی کند و اعتناء نمی کند و می گوید اگر موافقت هم نکرد که نکرد. اگر جاهل از این قسم باشد، قطعا مورد حدیث لاتعاد نخواهد بود. چون مفاد حدیث لا تعاد براساس ظهور عرفی این است که بعد از اتیان عمل شک و تردید به وجود بیاید، نه قبل از انجام عمل. بعد از انجام عمل اگر شک و تردیدی به وجود بیاید، حدیث لاتعاد می گوید اعاده نشود. ولی این تردیدش قبل از انجام عمل است و قبل از انجام عمل، مسلما براساس استصحاب مشغولیت ذمه تردید که دارد باید فحص کند و یا با سوره انجام بدهد. اما قسم دوم جاهل مقصری که قبل از عمل تردید ندارد و بعد از عمل تردید او به وجود می آید. این صورت از مسئله هرچند مشمول حدیث لا تعاد خواهد بود، ولیکن می فرماید: براساس اجماع یقینی جاهل مقصر باید صلاتش را اعاده کند. تنها دلیل بر عدم اجزاء و وجوب اعاده در مورد جاهل مقصر در آخرین مرحله، اجماع یقینی محقق شد. براساس این اجماع ما نمی توانیم از حدیث لاتعاد استفاده کنیم. جاهل مقصر باید نمازش را اعاده کند. این قسمت که مربوط به حدیث لا تعاد بود، به نتیجه رسید.

(۱) کتاب الصلاه، تقریر بحث میرزای نائینی، جلد ۲، صفحه ۱۹۴.

(۲)التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۱۹ تا ۳۲۲.

(۳)مائده/سوره۵، آیه۶.

(۴)اسراء/سوره۱۷، آیه۷۸.

(۵)بقره/سوره۲، آیه۱۴۴.

(۶)حج/سوره۲۲، آیه۷۷.

اما اذا کان جاهلا بالموضوع ۹۲/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

سید طباطبایی می فرماید: اما اذا کان جاهلا بالموضوع

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در ضمن همین مسئله صلاه در نجس، می فرماید: «و اما اذا کان جاهلا بالموضوع بان لم یعلم ان ثوبه أو بدنه لاقی البول مثلا، فان لم یلتفت اصلا أو التفت بعد الفراغ من الصلاه صحت صلاته»، می فرماید: اگر کسی جاهل به موضوع باشد، مثلا نداند که ثوبش یا بدنش با نجاستی مثلا بولی ملاقات کرده باشد، اگر اصلا ملتفت نشود قبل از صلاه و اثناء صلاه و بعد صلاه، اصلا ملتفت نشود. یا التفات پیدا بکند به آن نجاست بعد از فراغ از صلاه، نمازش را خواند و بعد از فراغ از صلاه، متوجه شد که ثوبش به نجاستی ملاقات کرده، «صحت صلاته»، نمازش درست است و اعتناء نکند. «و لا یجب علیه القضاء» اگر بعد از انقضاء وقت باشد، قضاء واجب نیست.«بل و لا الاعاده فی الوقت»، بلکه اعاده هم واجب نیست در خود وقت. نماز را به جا آورد، وقت هنوز است و متوجه شد که لباسش به نجاستی ملاقات داشته، می فرماید: نمازش صحیح است و اعاده هم واجب نیست «و ان کان احوط»، هرچند اعاده در وقت احوط است که ان شاء الله می رسیم و می گوییم که این احوط، احوط وجوبی است اگر فتوا نباشد. مسئله سوم هم التفات در اثناء صلاه است که ان شاء الله آن را بعدا بحث کنیم.

ص: ۳۱۶

درباره این مسئله چهار قول است

فتوای متن را که فهمیدیم، برای اثبات این مطلب، باید ابتداء اقوال را بگوییم و بعد به ادله مبادرت کنیم. اما اقوال: درباره این مسئله سه تا قول وجود دارد و با توجه به متن می شود قول چهارم.

قول اول مطلقا چه خارج وقت و چه داخل وقت، نماز صحیح است

قول اول این است که اگر مسئله به همین صورت باشد و جهل به موضوع و التفات بعد از اقامه صلاه، نماز درست است و نه اعاده ای دارد و نه قضاء مطلقاً چه خارج وقت و داخل وقت.

قول دوم: تفصیل بین اعاده و قضاء

قول دوم: تفصیل بین اعاده و قضاء که اگر کسی نماز را در لباس نجس اتیان کند و بعد از فراغ متوجه بشود، اگر وقت باقی بود اعاده کند و اگر خارج وقت بود، قضاء ندارد.

قول سوم تفصیل بین فحص و عدم فحص

قول سوم: تفصیل بین فحص و عدم فحص. اگر کسی صلاه را در لباس نجس انجام داده ولی قبل از نماز یک فحصی کرده است، یک توجهی و جستجویی داشته است که ببیند به لباس نجاستی رسیده یا نرسیده. اگر فحص داشته، بعد از فحص به چیزی برنخورده و نمازش را اتیان کرده، بعد از اتمام نماز دید که یک گوشه ای که از لباسش قطرات خون بیشتر از یک درهم وجود دارد. در صورتی که فحص کرده باشد، می فرماید: نمازش صحیح است و اعاده و قضاء ندارد. و اما اگر فحص نکرده باشد، اعاده دارد که فحص نشده.

ص: ۳۱۷

قول چهارم: صحت نماز و استحباب اعاده اگر در وقت متوجه شود

قول چهارم هم که از متن استفاده کنیم که می گوید نماز درست است هرچند التفات در داخل وقت باشد اما احوط مستحبی که اگر التفات در داخل وقت بود، اعاده کند. قول اول مشهوری از محققین متاخرین این قول اول را انتخاب می کنند که نه اعاده ای است و نه قضاء اطلاقاً داخل وقت و خارج وقت. قول دوم در مبسوط است. شیخ طوسی (۱) و همین طور علامه حلی (۲) و محقق حلی بر این هستند که اگر در داخل وقت کشف شد، اعاده و اگر خارج وقت کشف شد، قضاء ندارد. قول سوم از شهید اول (۳) به ثبت رسیده.

نظر محقق خویی در تنقیح که صحت نماز مطلقا بنابر نظر مشهور

اما سیدنا الاستاد (۴) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صحیح همین قول اول است «و هذا هو المشهور» که اشاره شد مشهور بین متاخرین است و الا به اشکال برخوردیم که شیخ طوسی و محقق حلی و علامه حلی و شهید اول و صاحب حدائق قائل به این قول نیستند. منظور از مشهور، مشهور بین متاخرین است.

دلیل اصلی قول به صحت مطلقا، نصوصی است

بعد ایشان می فرماید: دلیلی که درباره اثبات این قول می توان اقامه کرد، عبارت است از نصوص.

۱- مبسوط، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۳۸.

۲- قواعد الاحکام، علامه حلی، جلد ۱، صفحه ۱۹۴.

۳- ذکری، شهید اول، جلد ۱، صفحه ۱۷.

۴- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۳.

اقامه دلیل عقلی بر عدم اعاده مطلقا

هرچند مشهور یا بعض از محققین دلیل تحلیلی و عقلی هم اقامه کرده اند و آن این است که می گویند جاهل مخاطب نیست و جاهل به موضوع تکلیف ندارد و اگر تکلیف متوجه جاهل به موضوع بشود اولا تکلیف به غیر مقدور است ولو مورد جزئی باشد و ثانیا حرجی می شود. چقدر موضوعاتی که با حالت واقعی معلوم نیست، همه این ها اگر مورد خطاب قرار بگیرد، حرج است. بنابراین تکلیف به جاهل نسبت به موضوع اصلا توجه ندارد و قابل توجه نیست بخاطر تکلیف به غیر مقدور و استلزام حرج.

عدم اعتماد به دلیل عقلی مشهور چون در اوامر ارشادی به دلیل عقلی توجه نمی شود

سید می فرماید: ما به این استدلال و دلیل مشهور، اعتماد نمی کنیم، اولا۔ و ثانیا. اما اولا گفتیم که این گونه اوامر بر فرض اغماض از توجه به جاهل و عدم توجه، این گونه اوامر و نواهی ارشادیه است. به طور کل ارشاد به جزئیت و مانعیت دارد. امر و نهی مولوی نیست. بنابراین حکم شرعی استفاده نمی شود تا ما درباره آن بحث کنیم که این حکمش تا چه حد و چه اندازه الزام آور است یا الزام آور نیست. ارشادی است و از اول می شود ارشاد به جزئیت و مانعیت و از وادی بحث بیرون است.

انواع حکم ارشادی (به حکم عقل – به حکم عقلاء)

سوال:

جواب: ارشاد دو قسم است: ارشاد به سوی حکم عقل و ارشاد به سوی فهم عقلاء. عقلاء از این گونه بیان جزئیت استخراج می کنند. عقلاء که می بینند لا صلاه الا بطهور، شرطیت استخراج می کنند. ارشاد به سوی حکم عقلاست. پس از که مطلب ارشادی شد، از وادی بیرون می رود.

دلیل قول مشهور مخالف قاعده اشتراک تکلیف است

و ثانیا این دلیل مشهور مخالف قاعده اشتراک است و خلط شده است بین ثبوت و تنجز. اگر جاهل علم به تکلیف ندارد، تکلیف در حق او تنجز پیدا نکرده اما ثبوت آن با انشاء آن ثابت است و محقق است.

تکلیف برای جاهل ثبوت دارد ولی تنجز ندارد

خلط شده بین ثبوت و تنجز که می گویند جاهل مخاطب نیست، تنجز ندارد نه این که ثبوت تکلیف درباره اش محقق نشده باشد. فرق بین ثبوت و تنجز مسئله را حل می کند که تکلیف برای جاهل ثبوت دارد و تنجز ندارد. ثبوت برای ما کافی است چون می فرماید قاعده اشتراک بین عالم و جاهل، سه دلیل هم برای قاعده اشتراک اقامه می کند: هم اخبار و نصوص خاصی دارد و هم مورد اجماع است و هم یک ضرورت فقهی است. اشکال نکنید که این اجماع، اجماع مدرکی شد که در حقیقت منظور از این اجماع می شود تسالم که دیگر خطر مدرکی بودن درکار نیست. بنابراین اگر دلیل مشهور را در نظر بگیریم که خطاب متوجه جاهل نمی شود و درباره جاهل خطابی نیست، مخالف قاعده اشتراک است. قاعده اشتراکی که اساس و بنیادش در حد ضرورت فقهی است، می گوید احکام مشترک بین عالم و جاهل است. در حد جاهل هم احکام ثابت است. بنابراین دلیل مشهور را با این دو تا اشکالی که وجود دارد، ما کنار می گذاریم. اما دلیل اصلی ما نصوصی است که در این باب آمده است این نصوص عبارتند از نصوص عام و خاص.

سوال و جواب آیا قاعده اشتراک شامل جاهل به حکم است یا جاهل به موضوع

سوال: قاعده اشتراک آیا شامل جاهل به موضوعات و احکام است یا فقط شامل جاهل به حکم می شود؟

جواب: قاعده اشتراک معنایش این است که احکامی که از سوی شرع جعل شده، برای عالم و جاهل است و اختصاص به عالم ندارد اطلاقاً عالم به موضوع و عالم به حکم و برای جاهل هم شامل می شود که هم جعل شده برای جاهل به موضوع و هم برای جاهل به حکم. مثلا فرض کنید یک کسی نسبت به نجاست دم نه موضوعا علم دارد و نه حکما هر دو جاهل است، یعنی از سوی شرع درباره او اصلا نجاست نیست، جعل نیست؟ نه، جعل است و فعلیت هم است اما تنجز نیست. چون علم ندارد درباره اش منجز نشده. قاعده اشتراک قاعده مسلمی است و در این بحثی نیست.

سوال: چرا در ما نحن فیه به حدیث رفع یا قاعده فراغ تمسک نمی شود

سوال: چرا به قاعده برائت و قاعده فراغ تمسک نکنیم؟

جواب: قاعده برائت، باید توجه کرد که ادله رتبه بندی دارد و طبقه بندی شده است و نوبت به آن جا نمی رسد. تا ما ادله ی اولیه و نصوص و قواعد اولیه داشته باشیم و به وادی جهل و سرگردمی قرار نگرفته باشیم، به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک نمی کنیم. آن یک وادی جدایی است که دست کوتاه شد و می گویی هیچ چیز نمی دانی، نه دلیلی است، آن جا حدیث رفع است. مرتبه اش مرتبه دیگری است. اما قاعده فراغ نسبت به اجزاء مرکب است نه نسبت به شروط. اجزاء مرکب اگر شما سوره را نمی خواندید و متوجه نبودید، بعد از فراغ از نماز، شک می کردید که این نمازی که بدون سوره خواندم درست بود یا نبود؟ این جا قاعده فراغ است.

سوال: فرق دلالت تنبیه با دلالت ارشاد به حکم عقل

سوال:

جواب: اصطلاح بلاغت با اصطلاح اصول فرق می کند. آن که شما می گویید آن اصطلاح بلاغی است، این اصطلاحی که ما می گوییم اصطلاح اصول است. این دلالت اشاره، ارشاد نیست و اشاره و تنبیه است. آن دلالاتی است که در بحث بلاغت است که دلالت با اشاره چیست و دلالت با تنبیه چیست، آن ارشاد نیست.

سوال: مضمون این ارشاد به حکم عقلاء همان دلالت تنبیهی است.

جواب: این بحث بلاغی است. از مطول تا مختصر تا جواهر البلاغه تا همه کتب بلاغی بحث اشاره و تنبیه جزء فرازهای بحثی بلاغی است.

سوال:در اصول بحث کرده اند، در مفهوم موافق و مخالف آورده اند.

جواب: مفهوم موافق و مخالف مصداق است. درباره دلالت اشاره جزء ادله التزامیه می شود. دلالت تنبیه جزء ادله مطابقیه می شود. این بحثی است که در بلاغت آمده و مستقیما با ارشادیت و مولویت ربطی ندارد.

سوال: دلیل ما اشتراک مکلفین است. این ها اشتراک شان در خطاب و تکلیف است اما این که در تنجیز مشترک نیستند، موضوع بحث ما این است که باید تنجیز باشد تا اعاده حاصل بشود.

جواب: دلیل ان ها این است که تکلیف درباره جاهل اصلا شرعیت و فعلیت آن ثابت نشده. جاهل خود جهل مانع توجه خطاب است و خطاب به او توجه نکرده، نسبت موضوع تکلیف ندارد. اما این تبصره را شما بزنید و بگویید تنجیز نشده پس معاقب نیست. اما باید گفت که تنجیز نشده باشد پیامد دارد منتها مثل شخص متخلف عن عمد نیست. منجز نشده ولی تکلیف دارد، نتیجه اش این می شود که اگر متوجه بشود تکلیف منجز نشده، اعاده و قضاء دارد. و اگر اصلا منجز نشده باشد، خطاب به او متوجه نشده باشد، نه اعاده دارد و نه قضاء.

بررسی نصوص

قاعده لا تعاد

می فرماید: از نصوص، اولین نص عامی که می توانیم مطلب را از آن استفاده کنیم همین حدیث لا تعاد است. بعد از که بحث مفصل صورت گرفت که منظور از طهور، طهارت حدثیه بود و فهم مشهور همین بود و مضافا بر این حتی می توانیم بگوییم که طهور انصراف دارد به طهارت حدثیه. پس از که این مطلب ثابت شد، اگر نقص طهوری طهارت حدثیه بود، اعاده دارد و مفهوم می گوید که این مورد که نقص از جهت طهارت خبثیه است اعاده ندارد. از حدیث لا تعاد نفی اعاده و صحت صلاه استفاده می شود و استفاده درستی است و اشکال هم ندارد.

آیا می شود لا تعاد را منصرف به طهارت حدثیه دانست

سوال: این مفهوم انصرافی است و نمی تواند حجت باشد.

جواب: اشکال ایشان این است که می گوید این مفهوم مبنایی است. بر آن مبنا که بگوییم که منظور از طهور، طهارت حدثیه است مفهوم دارد و بر مبنای کسانی که بگوییم منظور از طهور اعم است یا حداقل مجمل است، دیگر مفهومی نیست. این جوابش را در جلسات قبل حل کردیم که گفتیم قطعا منظور از طهور، طهارت حدثیه است. انصراف مشکلی ندارد، چون انصراف که آمد، ظهور است و ما اخذ به ظهورات می کنیم. انصراف حاقی و حقیقی که بود، دیگر حالت منتظره نداریم.

سوال: این جا مفهوم حصر است، آیا حجیت دارد؟

جواب: در مورد در اصول قطعا مفهوم دارد که عبارت است از غایت و حصر. شرط مفهوم دارد علی المشهور و بر نظر غیر مشهور، مفهوم شرط ندارد. وصف مفهوم ندارد و غیر مشهور مفهوم دارد. و لقب و عدد قطعا مفهوم ندارد و غایت و حصر قطعا مفهوم دارد.

روایت وسائل الشیعه صحیحه عیص بن قاسم

اما نصوص خاص: کتاب وسائل باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶ که عبارت است از صحیحه عیص بن قاسم (۱) ، که در این باب روایاتی است که درباره جمع و دلالت این روایات کار کنید، این صحیحه عیص بن قاسم دلالت دارد که صلاه و عبادت جاهل به موضوع صحیح است.

فردا شهادت امام مجتبی و یا ولادت آقا امام موسی بن جعفر است. یکی دو نکته بسیار کوتاهی درباره امام حسن مجتبی و امام موسی بن جعفر علیهما السلام: امام حسن مجتبی از اوصافش حلم است. اما ارباب معرفت آورده اند که امام حسن مجتبی امتحانی شده است و سید الشهداء هم یک مورد امتحان عاطفی شده است و آن این است که می گوید سید الشهداء شدت محبت و انس و علاقه به فرزند جوان خودش داشت، امتحان شد که ببیند جوان خودش را به آن وضعیت. امام حسن مجتبی هم می گوید از نظر جسمانی، شدت حالت غضب را داشت و بسیار حالت غضب در جسم حضرتش بود و عدم حلم، امتحان شد که آن همه مصائب را ببیند و صبر کند که از صبر حسن آب شد تا این که خون شد و لخته شد تا آن جا کار رسید. امام حسن مجتبی پس از این خصوصیت، نکته دوم این است که اگر مطالعه کنیم و تاریخ را خوب دقت کنیم، به نوعی حضرت صدیقه طاهره به امام حسن مجتبی توجه بیشتری دارد. دو تا نکته دارد: یکی از نکته ها این است که در زمان حیات والدین، بیشترین مصیبت را امام حسن مجتبی احساس کرد. از دامن محراب که امیرالمومنین به زمین افتاد، امام حسن را گفت نماز بخوان که آن جا ایستاد خدا می داند که امیرالمومنین در آن حالت باشد، امام حسن مجتبی به نماز شروع کند که چی می گذرد. از آن زمان گفته می شود ورود طغاه و کفار در خانه حضرت زهرا با شکستن در، کسی که اولین بار احساس کرد شاید امام حسن مجتبی بود. اولین ورود را دید و بعد هم گفته می شود بعد از فضه که حضرت زهرا صدا زد یا قبل از فضه، اولین کسی که دید مادرش افتاده آن جا امام مجتبی دید. و بعد نکته خیلی جگر خراشی گفته می شود که امام حسن مجتبی در داخل کوچه تشخیص می داد که این ظالم اسمش مغیره است. بعد گفته می شود امام حسن مجتبی در جلسه ای که نشسته بود، موقعی که مغیره وارد می شد، جلسه را ترک می کرد. صلی الله علیک یا مولای یا ابامحمد الحسن الزکی. هم در زیارت نامه این گونه زیارت بخوانید: السلام علیکما یا سبطی الرحمه السلام علیک یا کریم آل البیت السلام علیک یا اباعبدالله السلام علیک و رحمه الله و برکاته.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه. .

(۱)مبسوط، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۳۸.

(۲)قواعد الاحکام، علامه حلی، جلد ۱، صفحه ۱۹۴.

(۳)ذکری، شهید اول، جلد ۱، صفحه ۱۷.

(۴)التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۳.

(۵)وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه. .

تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۰۹/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۱۴۳ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۴۳ بقره و کذلک جعلناکم ....

آیه ۱۴۳ سوره بقره: «و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا». بر اساس اسلوب بحث مان اول آیه را ترجمه کنیم، و بعد معنی را دقت کنیم و بعد به تفاسیر و نصوص مراجعه بشود.

ترجمه

«و کذلک جعلناکم امه وسطا» خدای متعال در این آیه می فرماید: همین گونه که در آیه قبلی صحبت از صراط مستقیم آمده، آخرین کلمه اش «یهدی من یشاء الی صراط مستقیم»، می فرماید: و همین گونه قرار دادیم شما را امت وسط و امت میانه تا این که شهداء و گواهانی باشید بر مردم. «و یکون الرسول علیکم شهیدا» و پیامبر اعظم بر شما شهید باشد.

منظور از شهید چیست؟

ص: ۳۲۵

منظور از شهید چیست؟ شهید در لغت و در اصطلاح: شهید در لغت به معنای حاضر و ناظر است. شهید به حاضر اطلاق می شود و شهید به ناظر هم اصلاق می شود. در اصطلاح هم شهید کسی است که در راه خدا جانش را فدا کند، «قتل فی سبیل الله». ولی آیه قرآن با این دو تا معنا، چیزی از آن استفاده نمی کنیم و قطعا این شهید، شهید به معنای فقهی نیست که قتل فی سبیل الله است و به معنای شاهد باب قضاء هم نیست. پس منظور از شهداء چه باشد؟منظور از این شهداء با در نظر گرفتن معنای لغوی که همان حاضر و ناظر است و با مناسبت حکم و موضوع، همان معنای لغوی آن که حاضر و ناظر بود و با مناسبت حکم و موضوع معنا این می شود که پیامبر شاهد است بر به شهدائی که آن شهداء ناظرین بر مردم هستند. بنابراین این

بـا همین توجه ابتـدایی و با در نظر گرفتن معنای لغوی، بسـیار به طور واضـح این مطلب را می رسانـد که منظور از این شـهداء یعنی اشـراف و سـرپرستی و اشـراف هم در اعمـال که تنـاسب آیه نشان می دهـد و هم اشـراف در هـدایت باشـد برای مردم و اشـراف در امور مردم .که حضور و نظارت یعنی یک نوع اشـراف. پس «شهداء علی الناس» یعنی اشراف در امور و اشراف در هدایت مردم.

دقت در آیه

الان به آیه دقت کنیم، جمله اول «وسطا»، این وسط چه باشد؟ و بعد در جمله دوم «لتکونوا شهداء علی الناس» یک عده شهداء بر مردم هسـتند. مردم هم که مردم غیر از امت که نیست، اگر نگوییم که منظور از مردم فقـط امت است یا قـدر متیقن آن امت است و حـداقل امت هم در ضـمن آن می آیـد. پس این شـهداء علی النـاس یعنی علی الامه. و بعـد «و یکـون الرسـول علیکم شهیدا»، و پیامبر بر شمایی که شهداء هستید، شهید است. شهید و شهداء است. نتیجه اش این می شود که حجه الحجج و همان طور که در روایتی آمده از امام عسـگری سـلام الله تعالی علیه نسـبت به حضرت صدیقه طاهریه که «وجدتنا حجه الله علینا» که حضـرت صـدیقه طاهره حجـه الحجـج است، حضـرت رسـول حجه الحجـج می شـود یعنی شـهید و شـهداء. پس شـهداء یک مجموعه ای از اولیـای خـاص خـداست که پیامبر به طور خاص بر آن اولیای خاص یک نظارت و عنایت و اشـراف ویژه دارد. این مقدار از آیه فهمیدیم و بیشتر از این اگر دقت بفرمایید، تفسیر آیه با تحلیل و با ترجمه، یک جایی می رسد که دست ما را اگر روایت نگیرد، می مانـد. مـا فقـط فهمیـدیم که شـهداء، شـهدای عـادی نیست، نه معنای لغوی خاص و نه معنای فقهی و نه معنـای قضـائی و محاکماتی. مطلبی که فهمیـده شـد، شـهداء علی الناس پیامبر هم شـهید بر شـهداء مقام پیامبری هـدایت مردم است، اسـوه بـودن است. بـا این تنـاسب حکم و موضوع می فهمیم که شـهداء یعنی یـک اسوه حاضـر همیشه. از این جهت هم اسوه و هم هادیان باید باشند آن هم هادیان ویژه ای که حضرت رسول یک هدایت ویژه ای نسبت به آن ها داشته باشد.

حالاـ آن هـدایت ویژه حضـرت رسول چیست، و آن شـهدای اولیـای خـاص چه کسـانی هسـتند، به نصوص مراجعه می کنیم. کتاب تفسیر قمی که از اعتبار بالایی برخوردار است اعتبارش به اصطلاح عالی العالی است. درباره همین آیه ۱۴۳ سوره بقره که خـدای متعال می فرمایـد «و کـذلک جعلناکم امه وسـطا یعنی ائمه وسـطا»، بعـد وسـطا را خود تفسیر می کنـد «أی عدلا و واسطه بین الرسول و الناس». عـدل است و تجسم عـدل، که نمی گویـد عـدول بلکه عـدل و عین عدل است نه شـخص عادل. شنیده بودید که صیغه مبالغه است، صیغه مبالغه جایی مبالغه است که واقعا مبالغه باشد شخص عادل باشد، آن را بگویید عدل اما درباره ائمه معصومین که آمـده است «امه وسـطا یعنی ائمه وسـطا أی عـدلا» اصـلا مبالغه نیست ائمه خود عدل است. مطلب بعدی هم وسط بودن آن به این جهت است که واسطه بین پیامبر و مردم است. «و الدلیل علی ذلک»، بعد مفسر قمی که استاد شیخ کلینی است و شیخ کلینی روایـات زیـادی را از شیخ خودش علی بن ابراهیم قمی نقل می کنـد. «و الـدلیل علی ان هـذا مخاطبه للائمه علیهم السـلام قوله فی سوره الحـج»، می فرمایـد: دلیل بر این که این بیان خطاب است به ائمه، قول الله تعالی در سوره حج آیه آخرکه آمده است: «لیکون الرسول شهیدا علیکم یا معشر الائمه و تکونوا انتم یا معشر الائمه شهداء علی الناس و انما نزلت و کذلک جعلناکم ائمه وسطا» [(۱)](#) ، که گفته می شود ممکن است اصل ائمه بوده که ما احتمالی می گوییم براساس تفسیر قمی، و مخفـف ائمه هم شـده باشـد امه. ضـمیر «و تکونوا» مخـاطب است، مخـاطب جمع موجود را می گیرد یعنی یک جمع خاصـی را می گیرد. مخـاطب قضـیه حقیقیـه نمی شـود بلکـه مخاطب بایـد قضـیه خـارجیه باشـد. این که ابنـاء عـامه در تفسیرشان گفته باشند که «تکونوا» اشاره به کل امت است، قابل تطبیق نیست. مخاطب جمع خاصی را می گیرد. و ناس که بعد از آیه «و تکونوا شـهداء علی الناس» آمده، طبیعتا ناس امت پیامبر می شود. شـما شـهداء بر امت باشید. این تفسیر را که در نظر گرفتیم نتیجه این شـد که فیوضـات از قبیـل هـدایت و اشـراف و شـهیدی که می گوییـد حاضـر است، حضور به طور طبیعی با مقدمات و موخرات قطعا حضور مادی نیست، حضور نوری است. انوار الهی هسـتند. این شـهداء یعنی انوار الهی همیشه هستند که در زیارت جامعه هم می خوانیـد «شـهداء دار الفناء و شـفعاء دار البقاء». تطبیق شد که این انوار الهی انوار هدایت هسـتند و همیشه و مستمر هسـتند و پیـامبر اعظم نور این انوار از سوی خـدا وحی که می گیرد، به توسـط پیـامبر به ائمه تحویـل داده می شـود. آن هم یـک واسـطه ای که مـا به آن بگـوییم واسـطه جسم است نه واسـطه روحی و الاـ از نظر روحی ائمه معصـومین و امیرالمومنین روح پیامبر است و به تعبیر قرآن «انفسنا و انفسکم» [(۲)](#) . به دقت معرفتی هم علی و پیـامبر فرقش، فرق بین نقطه و بـاء بسم الله است که دو تعبیر از یـک حقیقت است. گاهی می گوییم نقطه و گاهی می گوییم باء، دو تعبیر ولی یک حقیقت. در مکاشـفه ای کسـی در مـدینه منوره از پیروان پیـامبر اعظم و امیرالمومنین توسل کرد به حضـرت رسول و چله نشـینی، که یا رسول الله به من کمـک کن که من این جا بمانم و در کنار حرم تو این جا مشرف باشـد. بعـد در عالم رویا یا در عالم کشـف حضـرت رسول به زبان حال فرموده باشد که توسل ات را گرفتم، شـما باید بروید ساکن نجف بشوید. من خودم این جا هستم ولی جانم در نجف است.

۱- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، جلد ۱، صفحه ۶۳.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۶۱.

(یک رسمی شده اخیرا که کل مداحان را از دم بعضی ها اشکال می کنند، این خیلی به دور از انصاف است. حتی بعضی از اعاظم کتابش را تحت عنوانی بود که درباره بررسی و نقد مراثی و مصائب عاشورا و این گونه نشان می داد که کل قضایای عاشورا صحیح نیست. خیلی دانشمند بزرگی است ولی قطعا درست نیست. صدمه به اصل می خورد. اگر بنا بشود مداحی و جلسات روضه کم کم، کم رنگ بشود، یک بدنه از مسیر هدایت سد می شود. مراثی و مصائب، قطعا مجموعه ی آن اشتباه نیست و قطعا در حد کل درست است. و اشکالات جزئی در حکایات که در قصص الانبیاء هم است. حکایات جزئی ناقص و نقص ها در هر گوشه تاریخ هم است. این که نمی شود دو سه جا اگر نقص بود، کل مجموعه را زیر سوال ببرند. بنابراین هر کجا یک نقص ها و یک اشکالات جزئی دیده می شود، با اشکالات جزئی و نقص های کلی ممکن است بعضی هایش خیلی وقیح باشد حتی شبهه کفر هم باشد که قطعا است و لا یجوز قطعا اما مجموعه را آدم نباید زیر سوال ببرد. برای یک اشکال جزئی یک حرکتی شروع می شود که تمام مداح ها همه شان، این که نمی شود. اولا این غیبت مشخص فقهی است و بعد هم قسمتی هم آمده. مداحی در تهران است، که تا چیزی در روایتی و در کتابی ندیده، نمی خواند. مداحان متدین و معتقد هم است. آدم هایی که بی احتیاط است و اوج می گیرد و خلاف هم صحبت می کند هم است. ما باید بگوییم که بعضی از مداح ها باید توجه بکنند و باید تذکر داده بشود. ما طرفدار مداح نیستم، بلکه می خواهیم جلساتی که نسبت به ولایت دارد، هیچ گاه کم رنگ نشود. چه کسی می تواند همین شب ها چندین هزار جوان را مداح جمع می کند که برای امام حسین جمع می کند. رنگ ولایت در جلسه ای که نام سید الشهداء باشد قطعا می آید. اسم سید الشهداء دارو و درمان باطن آدم است. چه کسی می تواند این همه جوان، می گفتند ده ها هزار جمعیت پای مداحی یک نفر می آید که همه اش خلاف شرع که نمی گوید.

ص: ۳۲۸

سوال: دفع المفسده اولی من جلب المنفعه، یعنی شما می فرمایید که تحریفات عاشورا نقد نشود چون دفع مفسده باید کرد.

جواب: تحریفات عاشورا، به عنوان تحریفات عاشورا درست نیست. اگر شما یک کتابی بنویسید و اسمش را بگذارید التحریفات العاشوریه یک صدمه ای زده اید. شما می گویید بررسی و تحقیق درباره قضایای عاشورا، عنوان اگر تحریفات عاشورا باشد، این تحریفات اثر خودش را می گذارد)

اما تفسیر عیاشی درباره همین آیه روایتی است عن برید بن معاویه العجلی که برید از چهارنفر اول اصحاب است. بعد از زراره و محمد بن مسلم و ابابصیر، برید است منتها بقیه روات را نیاورده است. که احتمالا صحیحه است. «عن ابی جعفر علیه السلام قال قلت له و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا قال نحن الائمه الوسطی و نحن شهداء الله علی خلقه و حجته فی ارضه» (۱) ، فرمود که منظور از این شهداء و امت وسطی ما هستیم و ما شهدای خدا بر خلق خدا هستیم و ما حجت خدا بر روی زمین هستیم. روایت دوم از این کتاب: عن ابی بصیر و سند هم حذف است «قال سمعت اباجعفر علیه السلام یقول نحن نمط الحجاز فقلت و ما نمط الحجاز قال اوسط الانماط ان الله یقول و کذلک جعلناکم امه وسطا ثم قال الینا یرجع الغالی و بنا یلحق المقصر» (۲) ،

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۲.

۲- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۳.

ترجمه آزاد روایت: می فرمایـد مـا آن معیـار و شـاخصه اصـلی حجـاز هستیم یعنی اسوه. گفت شـاخصه و معیـار اصـلی حجاز چیست؟ فرمود: شاخصه معیارها. بعد خود آقا اسـتناد کرد به آیه قرآن چنانچه خدای متعال می فرماید: «و کذلک جعلناکم امه وسـطا»، این معیاری که محور مردم و امت هسـتند، ماییم که خـدا در قرآن فرموده است تا می فرمایـد: به ما آن هایی که غالی هسـتند برمی گردنـد و تعدیل می شوند. افراط و تفریط باید حد وسط و اعتدالش را از ما بگیرند. افراط می کنند، بی راهه می رونـد، برگردنـد و پیرو ما باشـند. تفریط می کنند می گویند ما به امام نمی رسـیم و امام را چه کار داریم، خود ما دوریم، این دیگر عقب افتـاده، این هم وقتی در حـد اعتـدال می رسـد که به مـا برسـد. افراط و تفریط وقتی تعـدیل می شود که در خط ما باشد. مشکل جهان عدم حضور ظاهری اسوه و انسان کامل است و مشکل پیروان امام عصر سلام الله تعالی علیه افراط و تفریط است. گـاهی افراط می کننـد و گـاهی تفریط. اعتـدالش این است که فقط هر آن چه که ما می گوییم بایـد عمل بشود «قل ما نقول»، «قل ما نقول» اگر بخواهیم ترجمه کنیم، در دو جمله ترجمه می شود: پایبنـدی به واجبات و اجتناب از محرمات. روایت سوم هم از عمر بن حنظله عن ابی عبدالله. هر سه روایت سـند ندارد ولی عمر بن حنظله را می شناسـید که راوی مقبول است به خاطر عمل اصحاب و توثیق عام ندارد. عن ابی عبدالله علیه السلام درباره شهداء فرمود: «هم الائمه». این ها ائمه هستند. روایت دیگر از ابوبصـیر از امام صادق علیه السلام «لتکونوا شهداء علی الناس قال بما عندنا من الحلال و الحرام و بما ضیعوا منه» (۱) . منظور از این جمله این است که معیـار و امـامِ نور و امـامِ هـدایت و امامِ تقوا و اسوه کل، انسان کامل ائمه هسـتند که به وسـیله نگاه به آن شهداء پیروی از نور آن شهداء، حلال و حرام رعایت می شود و آن چیزی که ضایع شده است، اصلاح می شود.

ص: ۳۳۰

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۳.

یک نگاه مختصری به کتاب شریف کافی بکنیم که می دانید اولین کتاب معتبر روایی ماست در جوامع اربعه معتبر ما، اول و اسد و اضبط کافی است. کتاب کافی کتاب حجت باب فی ان الائمه شهداء الله عزوجل علی خلقه، در این باب روایات متعددی که به چند روایت که یکی صحیحه است، اشاره کنیم. روایت اول علی بن محمد عن سهل بن زیاد عن یعقوب بن یزید عن زیاد القندی عن سماعه، روایت در حد معتبر می شود اعلام کرد.« قال ابوعبدالله علیه السلام فی قول الله عزوجل»، آیه دیگری را که درباره کلمه شهید آمده، عنوان می کند و بعد می فرماید که این آیه «و جعلناکم امه وسطا» به چه معناست. «قال ابوعبدالله علیه السلام فی قول الله عزوجل فکیف اذا جئنا من کل امه بشهید و جئنا بک علی هولاء شهیدا قال نزلت فی امه محمد صلی الله علیه و آله و سلم خاصه»، این آیه نازل شده است درباره امت حضرت رسول مخصوصا «فی کل قرن منهم امام منا شاهد علیهم» (۱) ، «کل امه» یعنی کل مجموعه از امت در یک قرن از آن امت امامی است از ما شاهد بر آن ها. هر عصری پس از پیامبر یک امت اسم گذاری می شود و هر امتی یک امام زمانی برای خودش دارد که تا الان هم است که عصر ما این امت موجوده برای خودش امام عصر را دارد. و اما پیامبر «شاهد علینا»، شاهد بر همه ماست. شاهد یعنی عدم هدایت و شاهد یعنی اسوه کمال و شاهد یعنی حاضر و ناظر بر همه امور. یک روایت دیگر که صحیحه اجلایی است: علی بن ابراهیم خود شیخ کلینی از شیخ خودش علی بن ابراهیم نقل می کند عن ابیه ابراهیم بن هاشم عن محمد بن ابی عمیر عن ابن اذینه که از اجلاء و ثقات عن برید العجلی «قال قلت لابی جعفر قول الله تبارک و تعالی و کذلک جعلناکم امه وسطا لتکونوا شهداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شهیدا، قال نحن الامه الوسط و نحن شهداء الله تبارک و تعالی علیه خلقه و حججه فی ارضه». این روایت با این سند صحیح، مطلب را کامل کرد. و در آخر روایت می فرماید: «و فی هذا القرآن آیه لیکون الرسول علیکم شهیدا و تکونوا شهداء علی الناس فرسول الله الشهید علینا بما بلغنا عن الله»، پیامبر شهید و علم هدایت برای ماست «بلغنا عن الله»، آنچه از وحی می گیرد برای ما می دهد «و نحن الشهداء علی الناس» (۲) ، و ما پس از ابلاغ پیامبر احکام الهی و وحی را برای ما، ما شهداء و اعلام هدایت برای مردم هستیم. بنابراین این نتیجه از متن و دو تا تفسیر و کتاب کافی که به طور قطع منظور از شهداء ائمه معصومین و معنای شهداء اعلام هدایت و تنهاترین راه همین است و اگر غیر از این راه دیگری برود، راه ضلالت است، اللهم اهدنا من عندک.

۱- (۶) کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، کتاب حجه، باب فی ان الائمه شهداء الله عزوجل علی خلقه. .

۲- (۷) کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، کتاب حجه، باب فی ان الائمه شهداء الله عزوجل علی خلقه، حدیث ۴. .

(۱)تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، جلد ۱، صفحه ۶۳.

(۲)آل عمران/سوره۳، آیه۶۱.

(۳)تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۲.

(۴)تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۳.

(۵)تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۳.

حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع ۹۲/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع

بررسی حکم جاهل به موضوع در صورت التفات بعد از بعد از فراغ از عمل

اگر کسی که جاهل به موضوع است، نمی داند که لباس اش نجس است یا نجس نیست و نماز را بجا آورد، بعد از نماز ملتفت شد، چه حکمی دارد، نماز اعاده بشود یا نشود؟

اقوال در حکم نماز جاهل به موضوع نجاست

گفته شد که سه قول وجود دارد:

قول اول: قول به صحت و عدم قضا

قول اول قول مشهور که در متن عروه الوثقی آمده است و سیدنا الاستاد هم آن قول را تایید فرمودند که عبارت است از اجزاء یعنی عدم اعاده و قضاء.

قول دوم: تفصیل بین داخل وقت و عدم آن در خارج وقت

قول دوم قول به تفصیل است بین داخل وقت و خارج وقت: اگر داخل وقت، التفات حاصل شد اعاده دارد و اگر خارج از وقت التفات به وجود آمد، قضاء ندارد. این قول منسوب است به شیخ طائفه و محقق حلی و علامه حلی.

ص: ۳۳۲

قول سوم: تفصیل به فحص قبل از نماز و عدم آن

قو ل سوم عبارت است از تفصیل بین فحص و عدم فحص: اگر قبل از ورود در نماز فحص انجام گرفته، بعد از انجام نماز اگر التفات پیدا کند که نماز در نجس اقامه شده، در این صورت اعاده ندارد. و اما اگر فحص انجام نشده است و بدون فحص مشغول نماز شد و بعد از نماز، التفات به وجود آمد که صلاه در نجس صورت گرفته، در این صورت اعاده دارد. این قول منسوب است به شهید و صاحب حدائق و به شیخ صدوق هم نسبت داده شده است.

نظر مرحوم خویی حکم به صحت و عدم قضاء مطلقا

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که قول مشهور درست است، علی الاطلاق اجزاء خواهد بود، نه اعاده است و نه قضاء، جهل در موضوع است.

ادله قول اول

حدیث لا تعاد

دلیل بر این مطلب حدیث لا تعاد را مورد استناد قرار دادند

احادیث صحیح

و بعد از صحاحی که درباره این مسئله آمده است را مورد استناد قرار می دهند.

حدیث صحیحه عیص بن القاسم (لا یعید شیئا من صلاته)

روایت اول: صحیحه عیص بن القاسم سند این است: و عنه عن صفوان عن عیص بن القاسم، عنه در حدیث قبلی آمده است محمد بن الحسن باسناده عن علی بن مهزیار، روایت دوم که عنه می آید به طور اغلب به همان راوی اول اشاره دارد و احیانا با قرائنی به مسند الیه هم ارتباط می گیرد. این جزء مواردی است که عنه ضمیر به علی بن مهزیار راجع می شود. چون که اسناد محمد بن الحسن به علی بن مهزیار است و بعد می گوید عنه بدون اسناد، این تطبیق می کند به علی بن مهزیار که هم طبقه است با صفوان و هر در طبقه شش قرار دارند. عن علی بن مهزیار، سند شیخ طائفه به علی بن مهزیار درست است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۵.

سوال:

جواب: درباره علی بن مهزیار هرچه بحث رجالی تحقیقی داریم، هیچ اشکالی در آن وجود ندارد. اما حرف و حدیث هایی از اجانب یا از کسانی که بعضی از اصحاب را رمی به غلو می کنند، این حرف هاست که قابل اعتماد و اعتناء نیست و این از این قبیل حرف هاست. سند درست است، عیص بن القاسم «قال سالت اباعبدالله عن رجل صلی فی ثوب رجل أیاما ثم ان صاحب الثوب اخبره انه لا یصلی فیه قال لایعید شیئا من صلاته» (1) . سند که درست بود، متن هم واضح و کامل است، سوال کردم از امام صادق درباره مردی که نماز خوانده است در لباس شخص دیگر چندین روز، پس از چند روز صاحب آن لباس خبر داد به آن کسی که لباس امانت گرفته بود که آن صاحب به آن لباس نماز نمی خواند یعنی آن لباس متنجس بوده، چه می شود؟ هیچ یکی از نمازهای گذشته را که در آن لباس متنجس خوانده، اعاده نکند.

سوال: این جا اجمال دارد، نگفته که لباس نجس است، گفته نماز در آن نمی خواند؟

جواب: آن را اجمال تلقی نکنید، معنای «لا یصلی علیه» معنای دیگری نمی دهد. معنای ظاهر در عرف متشرع همین است که نماز نمی خواند. این عبارت اصطلاحی است که او نماز نمی خواند. معنای دیگر اگر در نظر بگیرید که او نو است یا تمییز نیست، خلاف عرف و خلاف سیره متشرعه می شود. دلالت این حدیث بسیار عالی و سند هم کامل و صحیحه بود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶.

مصححه عبد الرحمن بن ابی عبدالله

می فرمایـد: مورد دوم از نصوص مصـححه عبد الرحمن بن ابی عبدالله است که آن مصـححه هم سـندش درست است و معتبر. محمد بن الحسن شیخ طوسی باسناده عن علی بن مهزیار عن فضاله بن ایوب عن ابان بن عثمان عن عبدالرحمن بن ابی عبدالله، دربـاره این راوی ها و توثیق شان و درباره اسـناد شـیخ هیـچ اشـکالی وجود نـدارد و سـند درست است، بر مبنای سـید الاسـتاد مصـححه است هرچند می توانیم روایت را صـحیحه بگوییم. «قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذره من انسان أو سنور أو کلب أیعید صلاته»، سوال کردم از آقا امام صادق علیه السلام درباره کسی که نماز می خواند و در لباس او نجاستی بود از عذره انسان یا از سنور یا از کلب، با لباس نجس نماز خوانده است، آیا نمازش را اعاده کند؟ «قال ان کان لم یعلم فلا یعیـد» (۱) ، اگر نمی دانسـته، اعـاده نـدارد. یعنی اگر جاهـل بـوده، نمـازش صـحیح است ولی اگر می دانسته قبلاـ و فراموش کرده یا بی اعتنایی کرده باید اعاده کند. دلالت این حدیث هم بر مطلوب کامل است. بر مطلوب ما یعنی عدم اعاده و قضاء در صورتی که نماز در نجس به جا آورده شود و بعـد از انجام صـلاه، التفات حاصل شود دلالت کامل دارد که نه اعاده ای است و نه قضـاء. منظور از این اعـاده ای که این جـا می خوانیـم از قرائن هم فهمیـدیم، اعـاده به معنای اصـطلاح فقه نیست، اعـاده به معنـای لغوی است یعنی دوبـاره خوانـدنی در کـار نیست، خـارج وقت و یـا داخل وقت. اما در اصـطلاح فقه که اعاده داخـل وقت است و خـارج وقت را می گوییم قضـاء. این دو تـا صـحیحه که با سـند های درست و معتبری بود و با دلالت های کاملا واضـح، مطلب را به اثبات رساند. مدرک ما که نصوص بود، سه تا نص معتبر تا حالا گفتیم، جایی برای بحث و اشـکال دیگر باقی نماند، سه تا نص می شود در حد استفاضه. نصوص دیگری هم داریم که آن ها اگر ضمیمه بکنیم، نزدیک به تواتر می شود. بنابراین فتوای متن دارای پشتوانه بسیار متین و مستحکمی است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵.

توضیح قول تفصیلی دوم (التفات داخل وقت قضاء دارد)

اما قول دوم خلاف مشهور تفصیل بین التفات داخل وقت و التفات در خارج وقت. اگر التفات حاصل بشود که نماز در نجس انجام گرفته، داخل وقت التفات حاصل شود، باید اعاده شود و اگر التفات بعد از خروج وقت حاصل بشود، قضاء ندارد، این تفصیل منسوب بود به شیخ. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این تفصیل مستند است به دو روایت معتبری که در باب آمده است، آن دو تا روایت را با توجه به صحت سند و دلالت شان را با اگر جمع بکنیم با دلالت این دو صحیحه ای که گفتیم، نتیجه این می شود که در التفات در داخل وقت اعاده دارد و التفات در خارج وقت، قضاء ندارد. اما شرح: آن دو روایتی که مستند حکم به تفصیل اعلام می شود عبارت اند از:

صحیحه وهب بن عبد ربه

روایت اول صحیحه وهب بن عبد ربه، سند: باسناده عن سعد بن عبدالله، اسناد شیخ به سعد بن عبدالله که از مشایخ شیخ طوسی و از اجلاء و ثقات است شخصا، اسناد هم درست است. عن محمد بن الحسین که همان محمد بن الحسین ابن ابی الخطاب است که توثیق خاص دارد عن ابن ابی عمیر عن وهب بن عبد ربه که از اصحاب و اجلاست و دارای توثیق خاص. «عن ابی عبدالله علیه السلام فی الجنابه تصیب الثوب و لا یعلم به صاحبه فیصلی فیه ثم یعلم بعد ذلک قال یعید». درباره جنابتی که به ثوب کسی اصابت کرده باشد و صاحب آن ثوب از آن تلوث ثوب آگاه نباشد و نمی داند که تنجیسی صورت گرفته، نماز می خواند در آن ثوب، بعد از که نماز می خواند متوجه می شود و ملتفت می شود. سوال عین سوالاتی است که در دو صحیحه اول بود که دو تا نکته داشت: جهل به موضوع و التفات بعد از فراغ است. آن جا جواب امام این بود «لا یعید»، این جا می فرماید «قال یعید»، باید اعاده بشود. اما یک تتمه دارد «یعید اذا لم یکن علم» (1) ، اعاده می کند اگر قبلا نمی دانسته و مخالف آن نصوص قبلی شد که اگر نمی دانسته اعاده نداشت.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۸.

موثقه ابی بصیر

روایت دوم موثقه ابی بصیر: باسناده عن محمد بن الحسن الصفار که اسناد شیخ به محمد بن الحسن الصفار درست است. عن محمد بن الحسین که محمد بن الحسین بن ابی الخطاب که توثیق خاص دارد عن وحید بن حفص که این امامی نیست اما توثیق دارد عن ابی بصیر که سند می شود موثقه. عن ابی بصیر «عن ابی عبدالله علیه السلام قال سألته عن رجل صلی و فی ثوبه بول أو جنابه فقال: علم به أو لم یعلم فعلیه اعاده الصلاه». کسی نماز خوانده در لباس اش نجاست بوده از بول یا از منی، چه می شود؟ امام فرمود: «علم به أو لم یعلم فعلیه اعاده الصلاه»، مخالف شد با مضمون دو صحیحه که قبلا گفتیم. این هم یک تتمه دارد: «علم به أو لم یعلم فعلیه اعاده الصلاه اذا علم» (۱) ، که این «اذا علم»، متن را کاملا مضطرب می کند.

جمع روایات متعارض سابق توسط مرحوم آقای خویی

سیدنا می فرماید که در دید ابتدایی بین این دو گروه از روایت تباین و تعارض است. به این صورت که دو روایتی که صحیحه عیص بن القاسم و صحیحه عبدالرحمن بود، دلالت داشتند بر عدم اعاده و این دو تا روایت دلالت دارند بر اعاده، تباین است.

در این جا نص بر ظاهر مقدم است

اما پس از که در متن و عبارت نص توجه کنیم، می بینیم که نسبت از تباین تغییر می کند و می شود اعم و اخص مطلق. به این صورت که نصوصی که عدم اعاده را اعلام می کردند یا نص بود یا ظاهر بود در عدم اعاده مطلقا داخل وقت و خار ج وقت که گفت «صلی فی ثوب رجل أیاما»، قطعا بعد از خروج وقت بوده چندین روز که قطعا هم داخل وقت و هم در خارج وقت، مدلول این صحیحه است. نص است در اطلاق یا حداقل اظهر است و دو روایتی که دال بر اعاده بود، این ها ظاهر در اطلاق بود یعنی ظاهر در اعاده در خارج وقت بود اما در عبارت چیزی نبود که مثل روایت اول نص یا ظاهر باشد برای خارج وقت و فقط گفته بود «صلی» و بعد از آن گفته بود «لا یعلم صاحبه فیصلی فیه ثم علم بعد ذلک»، ظهور دارد در داخل وقت و خارج وقت و نص نیست. روایات اول که نص در اطلاق بود و گروه دوم که ظاهر در اطلاق بود، زیر پوشش قاعده قرار می گیرد، قاعده در تعارض نص و ظاهر این است که نص مقدم بر ظاهر است. براساس قاعده ی تقدم نص بر ظاهر که نسبت اعم و اخص مطلق می شود، و نتیجه جمع براساس تحقق نسبت بین دو گروه به نحو اعم و اخص مطلق این نتیجه به دست می آید که اعاده در داخل وقت که بشود نص گروه دوم و عدم قضاء در خارج وقت که بشود جزء مدلول صریح گروه اول، جمع بین مدلولین شده و نتیجه عدم قضاء در خارج وقت و وجوب اعاده در داخل وقت. اگر بگوییم مذاق شرع، روح تعبد هم اقتضاء می کند به عنوان یک موید، این است که اعاده بشود و مطابق احتیاط هم است. جمع بین دو دسته از روایات که صورت گرفت و نتیجه هم که اعلام شد و صاحب رأی هم مثل شیخ طوسی و علامه حلی و محقق حلی است. پس تفصیل هم، تفصیل بسیار به جا و دارای اهمیت است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۹.

وجود اضطراب در متن روایت وهب بن عبد ربه

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این دو تا روایت که دال بر عدم اعاده بود، سندهایش اشکالی ندارد و از لحاظ سند درست است اما از لحاظ متن، متن صحیحه وهب بن عبد ربه اضطراب دارد. در رجال آمده که اگر متن دارای اضطراب بود، قابل اعتبار و استناد نیست. اضطراب متن مشهود است برای این که در متن آمده است: «قال یعید اذا لم یکن یعلم»، اضطرابش به این جهت است که « اذا لم یکن یعلم»، اگر نمی داند اعاده کند مفهوم شرط آن خلاف ضرورت فقه است که «اذا علم لا یعید» که بداند یعنی نماز را در نجس بخواند و اعاده نداشته باشد، مفهوم می شود خلاف ضروری فقه و این معنای اضطراب است.

سوال: در جایی که می داند، مفروغ عنه بوده که باید اعاده کند و آن جایی که نمی داند، از آن سوال می کند.

جواب: می فرماید: اگر صلاه در نجس بوده «ثم یعلم» یعنی بعد از فراغ فهمیده بوده است که صلاه در نجس بوده، جواب می فرماید که «یعید». بعد یک قیدی آورد «اذا لم یعلم من ذی قبل»، اگر قبلا نمی دانسته اعاده کند، جمله شرطیه است و مفهوم دارد. مفهوم شرط در نصوص و مصطلحات مسلم و مشخص است و جزء ظهورات است. اگر مفهوم نداشته باشد، بیان این جمله لغو می شود، «یعید» می گفت و تمام شد. اگر مفروغ عنه است، «یعید» می گفت و «اذا لم یکن یعلم» معنی نداشت.

ص: ۳۳۸

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۵ تا ۳۲۷.

سوال: این جمله «اذا لم یکن یعلم» تاکید است،

جواب: تاکید نیست. جمله قبل این بوده که نمی دانسته و بعد از نماز ملتفت شده، «یعلم» قبلا نبوده تا تاکید شود. اضطراب مشهود است لذا گفته اند که این متن اضطرابش در حدی است که باید کلمه لا حذف شده باشد و اصل آن بوده «لا یعید اذا لم یکن یعلم» که متن درست بشود.

قول به تحقیق با توجه به تهذیب و استبصار برای رفع اضطراب روایت

تحقیق هم این است که تهذیب و استبصار مراجعه شد، در تهذیب (۱) کلمه «لا» این جا آمده و در استبصار (۲) کلمه «لا» با «یعید» ضمیمه شده «لا یعید اذا لم یکن یعلم من ذی قبل»، که درست شد مثل صحیحه اول. فقط در نسخه وافی که وسائل از نسخه وافی گرفته ولی وافی هم باید از کتب اربعه بگیرد، در صورتی که تعارض نسخ بین وافی و وسائل و بین تهذیب و استبصار باشد، آن ها اصل است. بنابراین کلمه «لا» افتاده است، «لا» را که بیاوریم، مضمون می شود مضمون صحیحه عیص، «لا- یعید اذا لم یکن یعلم». این صحیحه اگر به همین حالت باشد، اضطراب دارد و اگر تحقیق بشود نسخه اصلی مثل متن صحیحه عیص است.

(۱)التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۵.

ص: ۳۳۹

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۲، صفحه ۳۶۰.
۲- الاستبصار، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۱۸۱.

(۲)وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶.

(۳)وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵.

(۴)وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۸.

(۵)وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۹.

(۶) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۵ تا ۳۲۷.

(۷)تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۲، صفحه ۳۶۰.

(۸)الاستبصار، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۱۸۱.

حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع ۹۲/۰۹/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع

تحقیق در مورد تفصیل حکم جاهل به موضوع

گفته شد دو تا تفصیل وجود دارد:

بررسی تفصیل مربوط به التفات داخل وقت یا خارج وقت

تفصیل اول عبارت است از تفصیل بین التفات مکلف در وقت و التفات او بعد از انقضاء وقت که اگر مکلفی که جاهل به موضوع است، نماز را در نجس انجام داده و بعد از انجام نماز ملتفت بشود در زمانی که وقت باقی است، در این صورت اعاده دارد و اگر بعد از انقضاء وقت التفات حاصل شد، قضاء ندارد. این تفصیل منسوب است به شیخ طوسی و محقق حلی و علامه حلی. دلیل دو تا روایت بود که گفته شد، روایت اول صحیحه وهب بود که شرحش را دادیم و گفتیم که متن اضطراب دارد.

ص: ۳۴۰

موثقه ابابصیر مجمل است

روایت دوم که عبارت است از موثقه ابابصیر که گفته شد این موثقه سند درست است اما متن موثقه هم قابل اعتماد نیست. چون متن دارای احتمالات متعددی است، هرچند اضطراب را اعلام نمی کنیم، اما پس از که احتمال متعدد وجود داشت، مجمل می شود و ظهور در معنا ندارد و قابل استناد نیست. متن روایت: «عن ابی عبدالله علیه السلام قال سالته عن رجل صلی و

فی ثوبه بول أو جنـابه فقال علم به أو لم یعلم فعلیه اعاده الصـلاه اذا علم» (۱) . طبق این حدیث امام می فرماید: اعاده صـلاه بر کسـی که نماز گزارده است در لباس نجس، لازم است، «علم به أو لم یعلم» بدانـد قبلا که در آن ثوب نجسـی اصابت کرده یا ندانـد «اذا علم»، اگر این «اذا علم» در ذیـل نبود، مطلب کامـل بود که «علم أو لم یعلم فعلیه اعاده» یک مطلب اعلام می شـد و آن این بود که پس از ملتفت بشود مکلف که در ثوب نجس نماز خوانده، اعاده کند، قبلا علم به نجاست داشته یا نداشته فرق نمی کنـد. اما این «اذا علم» که در ذیل آمـد، متن از حالت بسـیار متعارف بیرون می آیـد. باید دقت کنیم که منظور از این« اذا علم» چیست، در حالی که گفت «علم به أو لم یعلم».

سوال و جواب

سوال: آیا می شود گفت که آن علم به أو لم یعلم منظور موضوع باشد و اذا علم منظور حکم باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۹.

جواب: بیـان را می بینیـد که ضـمیر است و مرجع ضـمیر دارد و یـک بیـان منسـجمی است. ضـمیر مرجع خودش را گم نکرده است. اگر مرجع های متعـددی داشتیم و حکم مجهولی بود و موضوع مجهولی بود، می توانستیـد بگوییـد که آن اول جمع می کردید و صدر را می بردید به حکم و ذیل را می بردید به موضوع، اما دیدیم این جا فقط موضوع است و حکم نیست. در متن که «اذا علم» می گوید، سیدنا الاستاد می فرماید: دو احتمال وجود دارد: احتمال اول این است که علم به نجاست کافی است برای بطلان نماز چه بعد از اتمام نماز علم پیدا کند که نماز در لباس نجس انجام شده، یا علم داشته باشد قبل از صلاه یا علم نداشته باشد، فرق نمی کند و هر دو احتمال مساوی است. این احتمال به سود قائلین به تفصیل است اجمالا. احتمال دوم این است که بحث تشقیق باشد و «اذا علم» شرح تفصیل است و قرینه می شود بر تشقیق نه بر تفصیل. به این صورت که «علم به أو لم یعلم»، این صورت واقع مسئله است که مکلف در واقع از این دو صورت بیرون نیست که یـا قبـل از نمـاز می دانـد یـا نمی دانـد، این یـک تصـویر واقعی است. پس فرض مسئله واقعیت را شـرح می دهیم و آمـاده می کنیم بعـد آن شـقی که حکمش چیست، بیـان می کنیم. واقعیت این بود که دو حـالت بیشتر نـدارد که یـا قبـل از نماز می دانـد یا نمی دانـد، می فرمایـد: «علیه الاعـاده اذا علم»، تشـقیق است یعنی این شق مسئله که اگر قبل از نماز علم به نجاست داشت، غفلت کرد یا نسـیان و نمازش را خوانـد و بعـد از اتمام نماز، التفات حاصل شـد «علیه الاعاده». اگر این احتمال را بگیریم با مسلک ما تطبیق می کند که ما هم می گوییم که اگر علم قبلی که داشت اعاده کنـد و اگر علم قبلا نـداشت اعاده نیست. این فتوای متن است. بنابراین از متن این روایت که دقیقـا دو تـا احتمـال به دست آمـد، چیزی استفاده نمی شود. و متنی که دارای دو تا احتمال بود، مجمل می شود و ظهور ندارد و حدیث و خبری که ظهور ندارد، قابل استناد نیست و حجیت عقلائی ندارد.

از دو روایت صحیحه نمی توان تفصیل را استفاده کرد

بنابراین از این دو تا روایت ما نمی توانیم تفصیلی که گفته شده است را استفاده کنیم.

سوال و جواب

سوال: چیزی که از ظاهر این روایت فهمیده می شود این است که گویا امام علیه السلام پرسیده علم به أو لم یعلم؟ بعد گفته فعلیه اعاده الصلاه اذا علم. و قسمتی از روایت افتاده است.

جواب: با این بیان، اشکال را تایید شد که این متن قابل استفاده نیست. منتها یک چیزی اضافه شد که ممکن است متن افتادگی داشته باشد. ما می گفتیم این متن ظاهر نیست که نه صریح است و نه ظهور دارد و قابل استفاده نیست. در مجموع مطلب از این قرار است که در متن حدیث آمده است«فقال علیه السلام علم به أو لم یعلم فعلیه اعاده الصلاه»، این دیگر سوالیه نمی شود. فای «فعلیه» دو جمله را با هم ربط می دهد. یک جمله ای است که با هم مرتبط است که بدانند یا ندانند «علیه اعاده الصلاه». این مطلب که تفصیل داده شد، آن گاه «اذا علم» در حقیقت بیان حکم است در آن صورتی که حکم اعاده است. یک مرتبه در خود متن «علم به أو لم یعلم» بیان می شود، آنگاه«اذا علم» تشقیق می کند، این دو راه که واقعیت داشت، «اذا علم علیه اعاده الصلاه»، پس«فعلیه» جواب شرط می شود برای«اذا علم» و جزای مقدم می شود و شرط متاخر، این احتمال درستی هم است. دو تا احتمال در این روایت وجود دارد. حتی اگر شما بگویید که ممکن است افتادگی داشته باشد، ما احتمال افتادگی را این جا نمی توانیم اعلام بکنیم. متن اول را که احتمال افتادگی اعلام کردیم، هم سید فرمودند که اطمینان داریم به افتادن و هم اختلاف نسخه وجود داشت و الا اصل در ذکر متون عدم سقط است و سقط خلاف اصل است. ما اگر متن را نفهمیدیم، احتمال عقلایی نیست که بگوییم افتادگی وجود دارد هرچند احتمال عقلی است. در مجموع این متن، متنی نیست که دلالتش بر مطلوب واضح و ظاهر باشد. متنی که دلالتش بر مطلوب و اضح و ظاهر نبود، قابل استناد نیست.

ص: ۳۴۳

به فرمایش آقای خویی موثقه ابابصیر با صحیحه زراره سازگار نیست

مضافا بر این سید می فرماید: اگر از این هم اغماض کنیم، صحیحه زراره در برابر این تفصیل بیانی دارد که به اعلام می کند که تفصیل وجهی ندارد. باید پس از توجه به متن و مدلول صحیحه زراره بگوییم که بر فرضی که دلالت بکند این دو تا روایت، باید حمل بر استحباب بشود. اعاده در وقت حمل بر استحباب بشود. صحیحه زراره: محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید که اسناد شیخ به حسین بن سعید اهوازی صحیح است. عن حماد عن حریز که حماد که از اصحاب اجماع است و حریز بن عبدالله هم اجلاء و ثقات عن زراره «قال قلت له اصاب ثوبی دم الرعاف» الی ان قال «قلت فان لم اکن رأیت موضعه و علمت أنه اصابه» تا این که می فرماید:«قال تغسله و لا تعید الصلاه قلت لم ذلک»، امام فرمود که اعاده نکن اگر قبل از خواندن نماز علم نداشتی، «قلت لم ذلک قال لانک کنت علی یقین من طهارتک»، این جا امام علیه السلام استناد می کند حکم را به استصحاب. اگر بنا تفصیل بود، باید در متن گفته می شد که چون وقت گذشته است، اعاده نکن ولی تذکر و توجهی نسبت به بقاء وقت و خروج وقت نیست. می گوید: «لانک کنت علی یقین»، مطلب را مستند می کند به استصحاب. بنابراین از این حدیث صحیح زراره استفاده می شود که تفصیل، منظور نظر شرح اقدس نیست.

ص: ۳۴۴

سوال: اثبات شئ نفی ما عداه نمی کند، در این جا به استصحاب استناد کرده باشند و در جای دیگر به چیز دیگر.

جواب: مولی در مقام جواب از یک سوال علمی و فقهی است، در مقام بیان علت است و در مقام بیان استدلال نیست که یک دلیل بگوییم و دلیل دوم بگوییم و دلیل سوم. علت را که بیان می کند، اگر تفصیل واقعیت داشت، باید علتش را بیان می کرد. مستند کرد به استصحاب یعنی علت شرعی اش خروج وقت و دخول وقت نیست. پس از که در مقام بیان علت، چرا اعاده نمی شود؟ اگر تفصیل بود، می گفت «لانه التفت بعد انقضاء الوقت»، اما می فرماید: «لانک کنت علی یقین من طهارتک»، استناد کرد به استصحاب پس معلوم است که تفصیل منظور نظر شرع نیست.

آیا ارکان استصحاب در روایت زراره کامل است

سوال: ارکان استصحاب کامل نیست و یقین سابق و شک لاحق نداریم .

جواب: قبل از این اصابت یا قبل از این تلوث، یقین بر طهارت داشته و هیچ تلوثی نبوده و الان شک می کند که تلوث آمد یا نیامد، ارکان استصحاب هم تمام است.

استفاده استحباب از جمع دو روایت مذکور

تفصیل اول به طور کامل بحث شد و وجه شرعی برای تفصیل اول نتوانستیم به دست بیاوریم و حکمی که اعلام می شود با توجه به این روایات، می گوییم این دو تا روایتی که ظاهرش تفصیل بود، براساس این که ما روایت را طرح نکنیم، حمل بر استحباب می کنیم و می گوییم اگر التفات پس از اقامه صلاه در داخل وقت بود، مستحب است که اعاده بشود.

ص: ۳۴۵

سوال: باید ملاک محرز باشد که امر به اعاده شده تا مستحب بشود. حکم به استحباب نیاز به دلیل قطعی دارد نه دلیل ظنی

جواب: نصوصی که این جا آمده است، خودش دلیل است. دلیلش که به طور کامل بر مطلوب ثابت نشد، یعنی دلالت این دو تا روایت بر مطلوب که تفصیل است، اگر کامل نشد، حداقل دلالت مایی دارد. ما هم بگوییم که آن روایتی که دلالت مایی بر اعاده در داخل وقت دارد، ترک آن را نکنیم باب المستحبات واسع و حمل بر استحباب می کنیم. ما نمی توانیم ملاک را احراز کنیم بلکه ما تابع امریم. امر این جا می گوید اعاده منتها این امر به اعاده به مشکل برمی خورد پس الزام ندارد، حمل بر استحباب بکنیم، جمع بین حقین شده و مشکلی ندارد.

سوال: جمع عرفی زمانی است که روایت اجمال نداشته باشد. وقتی روایت مجمل باشد، دیگر محلی برای جمع ندارد.

جواب: در صورتی که اجمال نداشت که از روایت استفاده می کردیم لزوم اعاده در وقت را، اما اگر این درجه اول از دست رفت و لزوم اعاده استفاده نشد، اعاده از ضمن این دو تا روایت اجمالا که استفاده می شود. چون دو روایت صحیح السند است و تصریح به اعاده دارد اما به مشکل برخورده که مانع اقوی این است که طرف مقابل را حمل به حکم واقعی شرعی می کنیم و این را می گوییم اعاده استحبابی است که حکم استحبابی با حکم الزامی تعارض واقعی ندارد. حکم استحبابی با حکم الزامی در مقام جعل تعارض دارد ولی در مقام عمل تعارض ندارد.

بررسی تفصیل مربوط به فحص و عدم فحص مربوط به نجاست در لباس نمازگزار

اما تفصیل دوم که تفصیل بین فحص و عدم فحص. گفته شد که اگر مکلف قبل از اتیان صلاه فحص کرده باشد و بعد نرسیده باشد به علم به تنجیس، نماز را اقامه کرد و بعد از نماز ملتفت شد که ثوب متنجس بوده، این جا اعاده ندارد اما اگر فحص نکند و وارد انجام نماز بشود بعد از نماز ملتفت بشود که صلاه در نجس اقامه شده، این جا اعاده دارد. این تفصیل منسوب است به شیخ صدوق و شهید و صاحب حدائق.

بررسی روایات این قول

درباره این تفصیل هم روایات و نصوصی است که ما را هدایت می کند بر دلالت بر تفصیل. از این روایات: ۱. صحیحه زراره، ۲. صحیحه محمد بن مسلم، ۳. خبر میمون بن صیقل. این سه تا روایت مورد استناد است در جهت اثبات تفصیل بین فحص و عدم فحص.

صحیحه زراره

روایت اول صحیحه زراره: «قلت فان لم اکن رأیت موضعه و علمت أنه اصابه فطلبته فلم اقدر علیه» طلب کردم و فحص کردم و نتوانستم پیدا بکنم،« فلما ان صلیت وجدته قال علیه السلام تغسله و تعید الصلاه»، تطهیر کنید و نماز را اعاده کنید که این حمل می شود که در اثناء دیدید. «قلت فان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن فنظرت فلم أر فیه شیئا ثم صلیت فرأیت فیه قال تغسله و لا تعید الصلاه» (۱) . که اگر من گمان داشتم که به ثوب من که این ظننت با قرینه تناسب حکم و موضوع اطمینان است. ظن به معنای اصولی نیست. اطمینان داشتم که به ثوبم نجاستی رسیده و یقین نداشتم، پس جستجو کردم و فحص کردم ولیکن چیزی نیافتم، نماز خواندم و بعد از نماز دیدم که نجاستی است، امام می فرماید: «تغسله و لا تعید»، چون قبل از صلاه جستجو و فحص کردی. فراز اول حمل می شود بر این که وسط نماز ببیند. بنابراین این حدیث منطوقش این می شود که صلاه اعاده نشود در صورتی که قبل از صلاه فحص کردی، مفهوم آن می شود که اگر فحص نکردید و بعد از انجام نماز کشف شد که نماز در نجس انجام شده، باید اعاده بشود، تفصیلی است بین فحص و عدم فحص.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱.

(۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۹.

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱.

حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع ۹۲/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع

بررسی روایات دال بر تفصیل بین فحص و عدم فحص

تفصیل دوم این بود که اگر مکلف قبل از نماز فحص کرده باشد و بعد از اتمام صلاه متوجه بشود که صلاه در نجاست واقع شده است، اعاده ندارد و اگر فحصی به عمل نیامده و بعد از صلاه ملتفت شده، موجب اعاده است. در این رابطه نصوصی مورد استناد قرار گرفته که این نصوص از لحاظ سند مورد اعتبار است که به چند مورد از این نصوص به عنوان نمونه اشاره می شود.

صحیحه زراره در وسائل الشیعه

۱. صحیحه زراره، که در این حدیث دو تا مطلب بیان شده است، مطلب اول این است که می فرماید: اگر احساس شود که لباس متنجس است در حین صلاه، باید نماز را اعاده کرد. «فطلبته فلم اقدر علیه فلما أن صلیت»، تمام نکرده و مشغول نماز شده «وجدته قال تغسله و تعید الصلاه». مطلب دوم این است که «فان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم أر فیه شیئا ثم صلیت فرأیت فیه» که «فرأیت فیه» ظهور دارد که صلاه تمام شده، «قال تغسله و لا تعید الصلاه قلت لم ذلک»، چرا اعاده ندارد؟ «قال لانک کنت علی یقین من طهارتک» (۱) ، استناد به استصحاب شد. که می فرماید: معیار استصحاب است اما فحص و عدم فحص مدخلیتی ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

استناد به استصحاب و اشکال آن در روایت مذکور

سوال: این جا یقین سابق و شک لاحق وجود ندارد.

جواب: متن این است «فان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم أر شیئا ثم صلیت»، در حالت طبیعی نجاستی در لباس نبود که یقین بر عدم نجاست است. و بعد یک شکی پیش آمد و گشتم و چیزی نیافتم، نماز را خواندم و بعد از نماز دیدم که نجس بوده، می گوید در همان حال نماز یقین سابق داشتی و شک لاحق داشتی و طهارت ظاهریه داشتی، که

طهارت که شرط صلاه است اعم است از طهارت ظاهریه و طهارت باطنیه.

صحیحه محمد بن مسلم

روایت دوم صحیحه محمد بن مسلم: «و عنه» عن محمد بن الحسن باسناده عن حسین بن سعید که این عنه به حسین بن سعید اهوازی ضمیر راجع می شود چون طبقه، به طبقه حسین بن سعید اهوازی تطبیق می کند. و عنه عن حماد که از اصحاب اجماع است عن حریز بن عبدالله که از اجلاء و ثقات است عن محمد بن مسلم «عن ابی عبدالله علیه السلام قال ذکر المنی فشدده فجعله أشد من البول ثم قال ان رأیت المنی قبل أو بعد ما تدخل فی الصلاه فعلیک اعاده الصلاه و ان أنت نظرت فی ثوبک فلم تصبه ثم صلیت فیه ثم رأیته بعد فلا اعاده علیک فکذلک البول» (۱) . می فرماید: «و ان نظرت» اگر تو فحص کردی در لباس خودت و نیافتی، آنگاه نماز اقامه کردی و بعد از نماز آن تلوث و آلودگی را دیدی، این اعاده ندارد. مفهومش این می شود که اگر فحص نکرده باشی و بعد از نماز التفات پیدا بکنی اعاده دارد. طبق تحقیق، فقهاء از روایاتی که در جمله شرطیه می آید، بدون اختلاف مفهوم می گیرند در حد اتفاق است. در فقه و روایات هر کجا قضیه شرطیه بود، مفهوم آن مسلم و محقق است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

قول مشهور بر حجیت مفهوم شرط و قول غیر مشهور تفصیل است

در اصول گفتیم که مشهور این است که شرط مفهوم دارد اما خلاف مشهور می گوید تفصیل دارد و سیدنا الاستاد هم که اشکال می کند، تفصیل قائل است در شرائطی مفهوم دارد و در شرائطی مفهوم ندارد. از این صحیحه استفاده شد که فحص و عدم فحص قبل از صلاه، اثر دارد بنابراین تفصیل بین فحص و عدم فحص مستند است به این روایت.

روایت میمون الصیقل

۳. صحیحه میمون الصیقل روایت شماره سه همین باب:

سند و دلالت روایت مذکور

محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن حسن بن علی بن عبدالله که از اجلاء و ثقات است عن عبدالله بن جبله که از اجلاء و ثقات عن سیف که موثق است عن میمون الصیقل «عن ابی عبدالله علیه السلام قال قلت له رجل اصابته جنابه باللیل فاغتسل فلما أصبح نظر فاذا فی ثوبه جنابه فقال الحمد لله الذی لم یدع شیئا الا و له حد» خدا را شکر که چیزی نگذاشته مگر این که برای آن حد و حکمی بیان کرده. «ان کان حین قام نظر فلم یر شیئا فلا اعاده علیه» اگر بپا خواست برای اقامه نماز و چیزی را ندید، نماز خواند و بعد از نماز تلوث دید اعاده ندارد.«و ان کان حین قام لم ینظر» اگر موقعی که بپا خواست برای انجام نماز، نگاه و فحصی نکرد بعد از اتمام نماز، التفات پیدا کرد که نجاستی در ثوب بوده «فعلیه الاعاده»، این دلالت واضح و مفهومی هم نیست و منطوقی است. اگر بگوییم تفصیل از خود این متن برداشت شده باشد، هیچ مبالغه ای نیست. دلالت کامل است. این سه تا روایت گفته شد، مستند تفصیل هم روایات و نصوص بود و کسانی که قائل به این تفصیل هستند، اعلام هستند مثل شهید و محدث بحرانی و شیخ صدوق طبق نسبت.

ص: ۳۵۰

نظر مرحوم آقای خویی در مورد روایات مذکور قائل به تفصیل

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استدلال به این روایات در جهت اثبات تفصیل کامل نیست.

بررسی صحیحه زراره توسط مرحوم خویی

اما استدلال به صحیحه زراره باید توجه کنیم که استنباط و استخراج از روایت، دقت بیشتری می طلبد و با یک نگاه اجمالی و دید ابتدایی نمی شود مطلب را استنباط کرد. در صحیحه زراره تفصیل و نظر و فحص که آمده است، در کلام راوی آمده است نه در کلام امام. امام حکم را معلق به فحص و عدم فحص نکرده است و راوی خودش می گوید که فحص کردم و ندیدم اما امام حکم را به یقین سابق معلق کرده است حال فحص کرده باشی یا فحص نکرده باشی، چیزی به نام تعلیق به فحص و عدم فحص در این جا دیده نمی شود. در سوال آمد که «فان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم أر فیه شیئا ثم صلیت» که فرمایش امام بود «تغسله و لا تعید الصلاه»، حکم آن است که آن محل آلوده از ثوب را تطهیر کنی و نماز را اعاده نکنی اما پس از آن که از امام سوال شد که این برای چیست؟ در جواب نظر و فحص و این ها مدار اعتبار نیست، امام حکم را تعلیق تعلیق به عدم فحص نکرد بلکه تعلیق به یقین به سابق کرد. بعد می فرماید: مضافا بر این در متن خود این حدیث دو شاهدی آمده است که دلالت دارند بر عدم اعتبار فحص و عدم فحص در اعاده و عدم اعاده. آن دو تا شاهددر متن خود روایت است، شاهد اول همین جواب بود که «لانک کنت علی یقین» که حکم معلق شده است به یقین سابق نه به فحص و عدم فحص.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۸.

سوال و جواب در مورد یقین ذکر شده در روایت زراره

سوال: یقین از فحص حاصل می شود بنابراین فحص ملاک است

جواب: یقین از فحص حاصل می شود و از راه های دیگر هم حاصل می شود. این جا یقین بعد از فحص که نیست، یقینی که قبلاً داشته. فحص و یقین در این جا هیچ گاه مورد توجه نیست، یقین به توسط فحص بیاید، ممکن است ولی دخل به بحث ندارد. حکم که عدم اعاده بود معلق شد بر یقین نه بر فحص.

شاهد دوم: ذیل روایت زراره فحص فقط تاثیر در رفع وسوسه دارد

شاهد دوم: ذیل روایت که در وسائل کامل نقل شده و در منبع اصلی آمده و پاورقی در وسائل آورده است. در ذیل روایت آمده است که «قلت فانی قد علمت انه قد اصابه و لم أدر أین هو فأغسله قال تغسل من ثوبک ناحیه التی تری انه اصابها حتی تکون علی یقین من طهارتک، قلت فهل علیّ ان شککت فی أنه اصابه شئ أن أنظر فیه» که این سوال از فحص است که آیا فحص برایم لازم است؟ «هل علیّ ان شککت فی انه» اگر شک کنم که نجاست اصابت کرده باشد که «ان انظر فیه» که فحص کنم؟ «قال لا» فحص لازم نیست «و لکن انما ترید ان تذهب الشک الذی وقع فی نفسک»، نظر و نگاه و فحص نقش رفع وسوسه دارد نه نقش در عدم اعاده. وظیفه فحص نیست، فحص درباره عدم اعاده تاثیری ندارد بلکه تاثیر فحص درباره رفع وسوسه است، این شاهد بسیار زنده و بارزی است برای این که فحص هیچ گونه مدخلیتی ندارد و از سوی شرع فحص مدار اعتبار نیست. اگر مدار اعتبار بود، قطعا این جا اشاره می شد که مستقیما از خود فحص سوال به میان آمد. با بودن این دو تا شاهد، این صحیحه دلالتش بر تفصیل کامل نیست.

ص: ۳۵۲

سوال: در صدر روایت ظن آمده در حالی که شک می تواند یقین را خدشه دار بکند.

جواب: در روایات استصحاب خواندیم که ظن به معنای شک است نه به معنای ظن اصولی و منطقی.

بررسی صحیحه محمد بن مسلم توسط مرحوم آقای خویی

صحیحه محمد بن مسلم، سیدنا الاستاد می فرماید: این روایت سندش درست است اما دلالت این بر مطلوب کامل نیست. صحیحه محمد بن مسلم که می فرماید: «ان رأیت المنی قبل أو بعد ما تدخل فی الصلاه فعلیک اعاده الصلاه و ان أنت نظرت فی ثوبک فلم تصبه ثم صلیت فیه ثم رأیته بعده فلا اعاده علیک».

بررسی سند و دلالت روایت محمد بن مسلم

می فرماید: این روایت جهت دار است. در جهت بیان این مطلب این است که اگر قبل از صلاه، علم به تنجس داشته باشی و غفلت نکنی و نماز بخوانی، بعد از نماز یادتان بیاید، نماز باطل است

کلمه نظر به معنی فحص در روایت محمد بن مسلم نیست

و آن «علمت» که به «نظرت» تعبیر کرده است به دلیل این است که ذکر سبب و اراده مسبب است که نظر معمولا در این گونه اشیاء علم حسی است و علم حسی مسیرش نظر و نگاه کردن است. در جهت بیان علت و معیار اعاده است. معیار اعاده علم به تنجس قبل از صلاه است، کلمه نظر به معنای فحص نیست. بنابراین دلالت این روایت هم بر مطلوب کامل نخواهد بود.

بررسی روایت میمون صیقل توسط مرحوم اقای خویی

روایت سوم را سیدنا الاستاد می فرماید و تحقیق هم این است که دلالت آن روایت میمون الصیقل به طور درست کامل است. فحص و عدم فحص را اصلا توضیح داده که اگر بپا خواست و فحص کرد بعد ندید چیزی و نماز خواند و بعد از نماز چیزی دید، اعاده ندارد اما اگر بپا خواست به طرف نماز و فحص نکرد، بعد از نماز ملتفت شد که نماز در ثوب نجس بوده، اعاده دارد که دلالت کامل است. اما سند ضعف دارد، ضعفی که از لحاظ معاییر رجالی این ضعف قابل جبران هم نیست. آن ضعف مربوط می شود به میمون الصیقل اولا میمون صیقل نسخه بدل دارد که منصور صیقل است، و منصور صیقل با میمون صیقل دو نسخه ای است که اختلاف نسخه اعلام می شود. و میمون و منصور هیچ کدام توثیق که ندارد و مدحی هم ندارد و امتیازی هم ندارد، این سند جزء اسناد ضعیفه است و هیچ شاهد بر اعتبارش نداریم. یک سند می شود دارای ضعف مطلق و غیر قابل اعتماد. بنابراین براساس ضعفی که در سند این روایت وجود دارد و هیچ راه جبرانی هم نداریم، این روایت قابل اعتماد نیست. بنابراین روایت صیقل که دلالتش تمام بود، سندش تمام نیست و قابل اعتماد نیست. فعلا این نتیجه را گرفتیم که استناد قائلین به تفصیل بین فحص و عدم فحص به روایات وارده در ابواب مختلف، قابل التزام نیست و استدلال کامل و تمامی نخواهد بود. بنابراین تفصیل وجهی ندارد.

(۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

(۳) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۸.

حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع ۹۲/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز خواندن در لباس یا بدن متنجس با جهل به موضوع

مروری بر بحث گذشته

درباره حکم جاهل به موضوع، متن و شرح کامل شد. متن این بود که اگر کسی از روی جهل به موضوع، صلاه در نجس اتیان کند، بعد از اتیان صلاه ملتفت بشود نه اعاده دارد و نه قضا. استدلالی که به عمل آمد، نتیجه همین شد و تفصیلی که گفته شده بود، مورد نقد و اشکال قرار گرفت. از همه این نصوص، آن چه به دست آمد این است که اگر کسی قبل از صلاه یا در اثناء صلاه علم به نجاست پیدا کند، نماز باطل است و باید اعاده شود. کسی قبل از نماز علم داشته و غفلت کرده، نمازش را در نجس خوانده است بعد از اتمام نماز، اگر التفات پیدا کند باید نماز را اعاده کند. چون معیار اعاده، علم به نجاست قبل از صلاه بود. و اگر در حین صلاه و اثناء صلاه التفات پیدا کند، باز هم صلاه اعاده دارد. ادله ای که دال بر تفصیل بین اعاده و قضاء و تفصیل بین فحص و عدم فحص بود، مورد رد و اشکال قرار گرفت و تمام نبود.

ص: ۳۵۵

استحباب اعاده نماز در لباس نجس قبل از فوت وقت

بنابراین طبق این شرح و این استدلال، فتوای متن درست اعلام شد و اما اعاده در وقت مخصوصا در صورت عدم فحص مستحب است.

تحقیق: هر دو تفصیل (اعاده در وقت) و (اعاده در فقدان فحص) قابل قبول است

اما تحقیق: تحقیق این است که هر دو تفصیل هم تفصیل بین اعاده در وقت و عدم قضاء بعد از وقت، و هم تفصیل در صورت عدم فحص اعاده و در صورت فحص عدم اعاده، هر دو تفصیل خالی از وجه نیست. وجهی دارد و دلیلی دارد، و اقوال فقهای بزرگ پشتوانه این دو تا تفصیل است

بررسی قول تفصیلی اعاده در وقت

اما تفصیل اول که عبارت است از اعاده در وقت، اگر کسی از روی جهل و بدون علم قبلی صلاه را اقامه کند و بعد از اتمام صلاه ملتفت بشود که ثوب نجس بوده، در این صورت اگر وقت باقی باشد، باید اعاده کند و اگر وقت فوت شده، قضاء ندارد. این تفصیل، تفصیلی است که شیخ طوسی و علامه حلی و محقق حلی آن را داده اند. که شیخ طوسی هم در مبسوط و هم در نهایه با این توجه که اگر در مبسوط باشد و نهایه نباشد، ممکن است استدلالی این را بپذیرد و فتوا چیز دیگری باشد. استدلالی و فتوایی در مبسوط و در نهایه می گوید حکم همین است. اما اشکالی که درباره این قول به تفصیل گفته می شود، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را مفصل دو تا تفصیل را بحث می کند. درباره تفصیل اول یک دلیل ایجابی و یک دلیل سلبی دارد.

ص: ۳۵۶

استناد به روایت عیص بن القاسم برای قول به تفصیل

دلیل ایجابی اش این است که صحیحه عیص بن القاسم از امام صادق: «عن رجل صلی فی ثوب رجل أیاما» بعد از ان دارد «ان صاحب الثوب اخبره انه لا یصلی فیه، قال: لا یعید شیئا من صلاته». دلیل ایجابی برای اثبات فتوای متن این بود. این را اگر دقت کنید، خود این متن حداقل ظهور در التفات بعد از انقضاء وقت است. «صلی فی ثوب رجل أیاما»، ظهور در التفات صلاه در نجس بعد از انقضاء وقت است. این دیگر دلالت ندارد بر این که اگر وقت منقضی نشده باشد، هم باید اعاده کند. پس اصل دلیل که صحیحه عیص بن القاسم بود، اطلاقش محقق نیست و ظهورش در التفات بعد از انقضاء وقت است. دلیل ایجابی که اصلی ترین دلیل بود، مورد اشکال قرار گرفت.

استناد به موثقه ابابصیر

در مقابل موثقه ابابصیر که ابابصیر از امام صادق نقل می کند: «سالته عن رجل صلی و فی ثوبه بول أو جنابه فقال علم به أو لم یعلم فعلیه اعاده الصلاه اذا علم» (۱) . این حدیث را که ضمیمه کنیم با حدیث عیص بن القاسم اعاده در وقت را اعلام می کند. و نسبت این حدیث و آن چه که سید به عنوان دلیل سلبی آوردند که استدلال کنند برای نفی تفصیل این بود که وهب بن عبد ربه گفت که متن آن اضطراب را دارد و این حدیث را گفت که در جهت بیان معیار است. اگر بگوییم این حدیث در جهت بیان معیار است، خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که این حدیث به طور مطلق می گوید «علم أو لم یعلم قبل الصلاه»، درست هم است «اذا علم» در وقت چه این که قبل از صلاه می دانسته یا نمی دانسته، «اذا علم فی الوقت» باید اعاده کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۹، ط اسلامیه.

جمع بین دو خبر مذکور

این حدیث را با حدیث عیص بن القاسم که کنار هم قرار بدهیم، درست هر کدام معنای خودش را پیدا کند و دلیل می شود بر وجوب اعاده در داخل وقت. این مطلب که از لحاظ ایجابی و سلبی بیان سید بررسی شد، اضافه کنید که اولا نسبت به اجزاء نیاز به دلیل داریم. اتیان ماتی به باید مطابق با ماموربه باشد. اگر مطابقت نکند، اجزائی نیست. این جا مطابقتی وجود ندارد. ماتی به فاقد طهارت است و ماموربه باید با طهارت باشد. پس دلیل بر اجزاء نداریم. و ثانیا جهل به موضوع یا جهل عن قصور، جهل معذر است به این معنا اگر جاهل عن عذر که هیچ تکلیف و خطابی نداشته باشد، جاهل اگر عملی را انجام بدهد، امتنانا عمل او مجزی خواهد بود. اما اگر در داخل وقت جهل رفع شود و وقت هست، این جا اگر بگوییم صلاه قبلی عن جهل مجزی باشد، نتیجه این می شود که جاهل باید منجز باشد نه معذر، باید جهل حجت باشد، دلیل باشد نه مانع و عذر. بنابراین جهل باعث اعتبار نیست، جهل عذر است. اگر بگوییم در وقت که جهل رفع شده، باز هم آن صلاه عن جهل کافی باشد، مستلزم این است که بگوییم جهل باعث اعتبار و صحت عمل است نه معذر. عذری نیست چون وقت است و تکلیف متوجه است و عسر و حرجی در کار نیست، چرا اعاده نشود؟ بنابراین براساس قاعده هم باید اعاده شود چون نقش جهل دیگر این جا کارگشا نیست. مضافا بر این، باید بگوییم که درباره نصوصی که سیدنا الاستاد استناد می کردند، عمدتا اطلاقات بود. باید توجه کرد که اطلاقات در صورتی است که ما مقدمات آن را کامل داشته باشیم. در این مورد که وقت باقی است و صلاه از روی جهل در نجاست انجام شده، آیا اطلاقی است که صحت این صلاه را هم اعلام بکند، همچنین اطلاقی نداریم. چون اطلاق در صورتی است که بیانی نداشته باشیم و این جا بیانی داریم؟

در اعاده در وقت، فتوا بر اعاده است

بیان ما دلیل اولی خود صلاه است. شک در سقوط داریم، شک در امتثال داریم، ما در داخل وقت ملتفت شده ایم که صلاه فی النجس شده، شک در امتثال از یک سو و عدم اطلاق از سوی دیگر، احتیاط از جهت سوم و احتیاط مورد اجماع از سوی دیگر، بنابراین فتوای صحیح این است که اگر صلاه در نجس از روی جهل موضوعی هم باشد، اگر التفات در داخل وقت حاصل گردد، باید صلاه اعاده گردد و موافق با فتوای شیخ طوسی، این نسبت به تفصیل اول.

سوال: احتیاط اجماعی منظور چیست؟

جواب: منظور این بود که تمام فقهاء براساس تتبع، در این مورد یعنی در موردی که التفات حاصل شده و هنوز وقت باقی است، می گویند احتیاطا باید نماز اعاده شود.

سوال: راجع به نهایه و مبسوط، چطور در مقام استدلال یک چیزی گفته می شود و در مقام فتوا چیز دیگر؟

جواب: دأب فقهاست که متدین هستند و محتاط هستند، در مقام فتوا احتیاط را رعایت می کنند و در مقام استدلال تابع دلیل هستند. خود سیدنا الاستاد شهرت را رد می کند به رد قاطع و جازم، اما فتوا که می دهد، می گوید اگر خلاف مشهور نبود، فتوا می دادم اما چون مشهور این را می گوید لذا طبق مشهور فتوا می دهم. مقام فقه و فتوا، مقام احتیاط است. مقام بحث مقام استدلال است و به دلیل می نگریم. بنابراین درباره تفصیل بین اعاده صلاه در وقت و عدم قضاء در خارج وقت، این تفصیل که از شیخ طائفه رسیده است، از ادله مستحکمی برخوردار است که عبارت است از عدم دلیل بر اجزاء و عدم کارایی جهل و ابقاء امر اولی و دلالت موثقه ابابصیر. و اطلاقاتی که سید فرمودند، دیدیم که اصلی ترین دلیل شان که صحیحه عیص بن القاسم بود، ظهور در التفات بعد از انقضاء دارد مخصوصا با انضمام با موثقه ابابصیر کاملا جهت روایات روشن می شود.تفصیل درباره اعاده در وقت و عدم قضاء در خارج وقت، فتوای شیخ طائفه درست است.

ص: ۳۵۹

سوال: در موثقه ابابصیر ظهور بر خلاف داریم و شما فرمودید که اگر در ظهور احتمال بدهیم که ظاهر نیست، خدشه دار می شود.

جواب: احتمال خلاف نمی دهیم و ظهور آن مشخص است. آن که سید فرمودند، تاویل بود نه این که احتمال خلاف ظاهر باشد. تاویل از موضع قدرت اصولی بود و به ظهور صدمه نمی زند.

اما تفصیل در مورد فحص و عدم آن

و اما تفصیل دوم که درباره فحص و عدم فحص، اگر قبل از صلاه فحص شده باشد و بعد از صلاه، التفات حاصل بشود، اعاده ندارد اما اگر فحص نشده باشد بعد از صلاه که التفات حاصل بشود، اعاده دارد.

روایات مورد استناد در این قول

ما تفصیل را از دو روایت فهمیدیم:

صحیحه زراره (بعد از فحص اعاده نمی خواهد)

روایت اول صحیحه زراره بود که در آن آمده بود که «فان ظننت أنه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم أر فیه شیئا ثم صلیت فرأیت فیه قال تغسله و لا تعید الصلاه» (۱) . این تفصیل است برای این که فحص کرده و اگر فحص بکند، اعاده ندارد.

صحیحه محمد بن مسلم (بعد از فحص اعاده ندارد)

روایت دوم صحیحه محمد بن مسلم از امام صادق علیه السلام که ذیل حدیث آمده که امام می فرماید: «و ان أنت نظرت فی ثوبک فلم تصبه ثم صلیت فیه ثم رأیته بعده فلا اعاده علیک» (۲) ، صریح است و دلالت کامل است. می گوید اگر نگاه کردی در ثوب خودت و نتوانستی پیدا کنی که این فحص است، با این وضعیت اگر نماز خواندی، نمازت باطل نیست و اعاده ندارد. سید اشکالی که در این حدیث داشت که گفت «نظرت» به معنای «علمت» است، معیار بیان می کند که معیار علم قبل از صلاه است. ولی ما متن را می بینیم «و ان انت نظرت فی ثوبک فلم تصبه»، ظهور بلکه صریح در فحص است. اگر این را به معنای علم بگیریم، در حقیقت توجیه از موضع قدرت اصولی در جهت اعلام فتوای مطلق خلاف ظاهر صریح است. این ظهور در نهایت استحکام است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

حل دو اشکال در صحیحه زراره تا بتوان از آن لزوم اعاده را استفاده کرد

و اما اشکالی که ایشان داشت، دو تا اشکالی که در متن صحیحه زراره بود، اگر آن دو تا اشکال را حل کردیم، مطلب درست است و تفصیل کاملا به جاست. آن دو تا اشکال عبارت بود از:

اشکال (قلت لم ذلک) گفته شد که سوال نشان می دهد که محلی برای فحص نیست

۱.در متن روایت آمده بود که «لم اتیقن ذلک» تا امام فرمود: «لا تعید الصلاه»، راوی گفت « لم ذلک قال لانک کنت علی یقین من طهارتک» که سید می فرماید: این استدلال و علت آوردن نشان می دهد دخول وقت و خروج وقت مدخلیتی ندارد و فحص و عدم فحص مدخلیت ندارد، اگر می داشت باید این جا یادآور می شد. بلکه دلیل یقین سابق است. این استدلال ایشان است در رد برای هر دو تفصیل.

تحقیق مطلب: صحیحه زراره دو مرحله دارد

اما تحقیق این است که در این متن دو مرحله است: مرحله اول جدا از مرحله دوم است. مرحله اول این است که «فان ظننت أنه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم أر فیه شیئا ثم صلیت فرأیت فیه قال تغسله و لا تعید الصلاه»، شک کرده بودیم و جستجو کردیم و نیافتیم و نماز خواندیم و بعد از نماز دیدیم، فرمود آن محل را تطهیر کن و نماز اعاده ندارد. این یک مرحله بود که دال بود بر مدعای تفصیل، مرحله دوم که سائل سوال می کند «قلت لم ذلک»، حالا این حکم براساس آن موضوع که درست بود، چرا این قضیه را این طوری در نظر بگیریم. مرحله دوم این است که ما اگر چیزی را شک بکنیم، یقین سابق داشته باشیم، چرا به شک اعتناء نکنیم . در مرحله دوم امام جواب می دهد که استصحاب در کار است. بنابراین این رد بر تفصیل نیست و بیان علت انحصاری است اما در این مرحله دوم. مرحله اول کامل شد که سوال و جواب بود. مرحله دوم که چرا شک کارایی ندارد، از آن جا سوال می شود. شک کارایی ندارد برای این که استصحاب در کار است. بنابراین این متنی که می فرمودند شاهد بر عدم اعتبار فحص است، شاهد بر عدم اعتبار فحص نیست و ربط به فحص ندارد.

اشکال دوم بر دلالت صحیحه زراره که مربوط به ذیل روایت

اما متن دوم از قوت و استحکام بالایی برخوردار است که شاهد دوم این بود که سائل سوال کرد «فهل علی ان شککت فی أنه اصابه شیئ أن أنظر فیه قال لا».سوال شده که اگر فحص کنم؟«قال لا». سید فرمود که این شاهد زنده و برجسته ای است بر این که فحص قبل از صلاه، در صورتی که شک داشته باشیم، لازم نیست. این لازم نیست را بعد کامل کرد، فرمود: «و لکنک انما ترید أن تذهب الشک الذی وقع فی نفسک». تو در این فحص و نظر و نگاه خودت، رفع وسوسه می کنی. که خود سید تصریح فرمودند که رفع وسوسه می کنی.

ذیل مربوط به فرد شکاک است نه فرد عادی

تحقیق این است که با توجه مختصر، کشف می شود که این قسمت ربط به بحث ما و فحص ندارد. چون وسوسه که بین آمد، شک شکاک است. شک شکاک اعتبار ندارد. وسوسه مربوط است به شک کثیر الشک و گفته است سوال و جواب نشان می دهد که کثیر الشک و شکاکی است و وسوسه ای در کار است. آدم وسواس وظیفه اش این است که فحصی نکند. این ذیل را لذا در متن نیاورده اند برای این که ربط به مطلب ندارد. در آخر سائل از یک حالت عارضی خودش سوال می کند که من که شکاک هستم، چه کنم؟ فحص کنم؟ درباره آدم وسواس و شکاک، فحص لزومی ندارد. بنابراین آن اشکال اصلی که در کار بود، حل شد. بنابراین چون وسوسه خود سید الخویی تصریح می کند که برای رفع وسوسه است و نکته دوم هم که متن می گوید که «لکنک انما ترید أن تذهب الشک الذی وقع فی نفسک»، شکی که در نفس وارد می شود، آدم را بیچاره می کند، شک وسوسه ای است.

سوال: این شک شکاک نیست بلکه شک است چون دلالت بر حالت مبالغه ای نمی کند.

جواب: در صورتی که تناسب حکم و موضوع از کل مسئله سوال شد، تمام خصوصیات سوال شد و حدیث طولانی است. در آخر گفت که من شک می کنم، نشان می دهد که آدم شکاک است و تصریح سوال هم شاهد بر مدعاست. اذهاب شک واقع در نفس، شک وسوسه ای است که شک نفوذ می کند. شکی که نفوذ می کند در نفس، شک وسوسه ای است. اذهاب شک از نفس فقط مختص شک وسواس است که نفوذ در ذهن کرده. بعد از این، نکته ای که در این جا به نظر می رسد و خیلی کارساز است، این است که فردی که فحص نمی کند، مضافا بر نصوصی که داشتیم که اعاده دارد، آن فردی که فحص نکرده، می شود جاهل مقصر. آگاهی اجمالا دارد و می داند ولی فحص نمی کند، جاهل مقصر است قطعا. و نصوصی که آمده بود، خبر صیقل را که سید الاستاد فرمود میمون صیقل مجهول یا ضعیف است، یک شاهد اعتبار پیدا کردیم، شاهد اعتبار این است که در باب ۴۱ از ابواب نجاسات که حدیث میمون صیقل، حدیث شماره سه بود و شماره چهار همین حدیث را شیخ صدوق نقل می کند «و روی» می گوید یعنی به روایت بودن آن اعتماد کرده است. پس با توجه به نقل شیخ کلینی و با توجه به نقل شیخ صدوق، حدیث می شود حسنه و نقل و اعتماد صدوق و کلینی مدح است. متن آن را نگاه کنیم که متن صدوق است، می فرماید: «اذا کان الرجل حیث قام نظر و طلب فلم یجد شیئا فلا شئ علیه فان کان لم ینظر و لم یطلب فعلیه أن یغسله و یعید» نه ظهور است بلکه صریح در مطلوب است.

ص: ۳۶۳

فتوی بر لزوم اعاده در صورت عدم فحص است

با این خصوصیات این نکته را اضافه کنید که دو دسته از روایات، اگر یک دسته از روایات اطلاق داشت و دسته دوم تفصیل، آن روایاتی که دال بر تفصیل هست، لسان شان لسان حاکم است بر آن دسته ای که لسان شان اطلاق است، بنابراین نصوص دال بر تفصیل اعاده و تفصیل بین فحص و عدم فحص، لسان حکومت است و نصوصی که محل استناد در جهت اثبات فتوای متن آمده است، فقط به اطلاق استناد می کند و تصریحی نیست که اعاده و غیر اعاده و فحص و عدم فحص. اما نصوصی که دلالت بر تفصیل می کنند، توضیح داده که فحص و عدم فحص و غیره را، بنابراین لسان نصوص دال بر تفصیل، لسان حکومت است نسبت به لسان نصوصی که دال بر اطلاق است. نتیجه هر دو تفصیل قاعدهً و نصاً و احتیاطاً درست است و از ادله مستحکم تحلیلی، عقلی، اصولی، روایی برخوردار است.

(۱) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۲۳ تا ۳۳۰. .

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۹، ط اسلامیه.

(۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

تفسیر آیه ۱۴۸ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۱۴۸ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۴۸ بقره و لکل وجهه ....

آیه ۱۴۸ از سوره بقره: «و لکل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات اینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا ان الله علی کل شئ قدیر»

ترجمه و تحلیل

خدای متعال می فرماید: برای هر گروهی قبله همان است. به سوی خیرات سبقت بگیرید یعنی به سوی اعمال عبادی و عبادات. «اینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا» این فراز را باید دقت کنیم، هر کجا که باشید خدا همه شما را، جمع می کند و مجموعه را گرد هم خواهد آورد که خدا بر همه چیز قدرت دارد.

در جمله اینما تکونوا باید دقت شود، بعضی ها مثل عامه می گویند مربوط به قیامت است

ترجمه را فهیمیدیم ولیکن معنای جمع کردن که فرموده «أینما تکونوا یأت بکم الله»، دقت بکنیم که معنای آن چه می شود. تفاسیر ظاهری نگر می گوید مربوط است به روز قیامت مخصوصا تفاسیر ابناء عامه می گوید که مربوط است به روز قیامت. اما بافت این جمله ها و سیاق این کلمات، مربوط به قیامت باشد، خیلی به ذهن نمی آید. کونی داشته باشید که قیامت بعد از انقضاء کل بشریت است و کون حیات بشری نیست. «اینما تکونوا» می نماید که بشر یک کون حیاتی دارد. «یأت بکم الله جمیعا» یعنی آمدن و جمع شدن کار سختی است و خدا جمع می کند همه تان را، این چه باشد؟ متوجه به خیرات باشید و سبقت گرفتید و مبادرت کردید، «أینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا».

ص: ۳۶۵

چهار قسم معنی قبله در اصطلاح عرفاء

قبله در اصطلاح عرفاء به چهار معناست: قبله جمادی است که مکه مکرمه است، قبله حیوانات است که ناقه صالح است، قبله نباتات است که شجره طوبی است. (سایه طوبی و دلجویی حور و لب حوض، همه در سایه کوی تو برفت از یادم). و قبله انسان ها که انسان کامل است. امام صادق می فرماید: «نحن کعبه»، رو به قبله باشد منتها مبادرت کند به خیرات تا «اینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا». معنای قبله یعنی جهت خدا. هر یکی از آن چهار مورد را که گفتیم، جهت خدا بود. (دل اگر خداشناسی، به رخ علی نگاه کن) جهت خداست، وجه الله است، «أین وجه الله الذی یتوسل الیه الأولیاء». و بعد از که قبله این طور شد، رو به قبله بودیم و از قبله برنگشتیم، «أینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا»، باید بگوییم که آن هایی که همیشه رو به قبله هستند و از قبله برنگشتند و رو به سوی خدا هستند، می رسد روزی که هر کجا باشند، مجموعه را خداوند به قدرت خودش

جمع می کند. این مقدار را از متن فهمیدیم.

اما شرح و تفسیر

اما شرح:

روایت تفسیر عیاشی

عیاشی در تفسیر روایتی را نقل می کند از امام صادق علیه السلام «اذا أوذن الامام علیه السلام» امام بقیه الله الاعظم است، «دعی الله باسمه العبرانیه الاکبر» که روایت طولانی است، همه اصحابی که صدای آقا را می شنوند جمع می شوند «اصحابه ثلاثمأه و ثلاث عشر» مثل ابرهای پراکنده که جمع می شوند «و هم اصحاب الولایه»، و آن ها اصحاب ولایت هستند. و بعد می فرماید: «فیهم نزلت هذه الآیه أینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا» (1) هر کجا باشید خدا شما را جمع می کند در خدمت آقا قرار می دهد.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۷.

روایت مجمع البیان

در حدیث دیگر از امام رضا سلام الله تعالی علیه نقل شده است که این حدیث را شیخ طبرسی در مجمع البیان تفسیر همین آیه که از امام رضا نقل می کند که آیه «أینما تکونوا یأت بکم الله جمیعا قال و ذلک و الله لو قد قام القائم یجمع الله الیه شیعتنا من جمیع البلدان»، که آیه قرآن معنایش برای ما روشن شد. این آیه خصوصیاتی آمده است عجیب، در تفسیر عیاشی نقل می کند از وضعیت و اوضاع که نکات اجمالی آن این است که در دمشق غوغا می شود بعد ترک ها دمشق را در حوزه خود قرار می دهند و سه تا پرچم آن جا برافراشته می شود. تطبیقی کار نمی کنم و روایت را می گویم. بعد تا می رسد جایی که اهل فاستبقوا الخیرات که خیرات یعنی ولایت، می رسد. و یک پرچمی هم از خراسان می آید. و فردی هم از اولاد امام سجاد سید حسینی است. و آن جا روزی می رسد که «یملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا». امام که تشریف آورد، در مکه بین رکن و مقام صدا می زند به اسم خودش و اسم جدش و صدایش به کل دنیا شنیده می شود که آن موقع گفته است، حالا از نظر وسائل هم درست شد. آن فاستبقوا الخیرات دیگر آماده هستند و تا قصد می کنند، می رسند، سیصد و سیزده تا. تمام عدل، اقامه و تمام ظلم، برچیده می شود. این حدیث و این متن طولانی تر است و من به همین مقدار اکتفاء بکنم.

ص: ۳۶۷

روز اربعین چه روزی است

امروز در آستانه اربعین هستیم. روز اربعین چه روزی است؟ روز اربعین چهل شهادت است ولی حقیقت آن این است که روز اربعین، روز انقلاب و دگرگون سازی جهان و ابطال کفر و احیای اسلام، توسط امام سجاد است. روز اربعین روز امام سجاد است. امام سجاد در روز اربعین با خطبه ای که خواند که در معرفی خودش بود و یک عالم حقائق را فرمود. امام سجادی که در روز اربعین غوغا برانگیخت و احیاء و به بار نشاندن قیامت سید الشهداء در دنیا، در حقیقت متمم و مکمل خطبه امام سجاد و روز اربعین است.

(۱) تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۷.

التفات در حین صلاه به نجاست بدن یا لباس ۹۲/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: التفات در حین صلاه به نجاست بدن یا لباس

ادامه بحث از طهارت لباس نمازگذار

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا صلی فی النجس» که این مسئله را شرح دادیم

(و ان التفت فی اثناء الصلوه فان علم سبقها ....)

و در ذیل این مسئله می فرماید: «و ان التفت فی اثناء الصلاه فان علم سبقها و ان بعض صلاته وقع مع النجاسه بطلت مع سعه الوقت للاعاده و ان کان الاحوط الاتمام»،

دخالت وسع وقت و عدم آن در اعاده نماز

می فرماید: اگر کسی التفات کند و متوجه بشود در اثناء نماز خواندن که به لباس یا بدنش نجاستی اصابت کرده است، اگر علم پیدا کند به این که آن نجاستی که الان در حین نماز می بیند، قبل از نماز بوده و این که بعضی از اجزاء نماز با نجاست انجام شده است، در این صورت نماز باطل است اما با یک شرط: اگر وقت برای اعاده وجود دارد و در وسعت وقت باشد، هرچند احتیاط مستحبی اتمام است که همان نمازی را که با ثوب متنجس انجام می دهد، اتمام کند و بعد اعاده کند. و بعد می فرماید: «مع ضیق الوقت ان امکن التطهیر أو التبدیل و هو فی الصلاه من غیر لزوم المنافی فلیفعل ذلک»، نماز می خواند و در حین نماز متوجه می شود که لباس او یا بدنش متنجس شده و قطرات خون بیشتر از یک درهم اصابت کرد مثلا، وقت هم تنگ است، وقتی را ندارد که نماز را رها کند و تطهیر کند و نماز را دوباره بخواند.

امکان تعویض لباس در حین نماز

می فرمایـد: در ضـیق وقت اگر در همان حال نماز امکان تطهیر وجود دارد یا تبـدیل، که در حین نماز خواندن لباس پاکی در کنـارش است، فورا با حفظ ستر عورت لباس را عوض کنـد یا کنار جوی آبی است و پایش به خون آلوده شـده باشـد، با آب تطهیر کنـد، اگر این امکان وجود داشـته باشـد، اقـدام کنـد «فلیفعل ذلک و کانت صـحیحه و ان لم یمکن اتمها» اگر تبـدیل و تطهیر ممکن نبود، مثلا وسط نماز است و نجاستی را دید و وقت هم ضیق است، نماز را بخواند و نماز صحیح است.

اگر علم به حدوث نجاست در اثناء باشد

بعـد می فرمایـد: «و ان علم حـدوثها فی الاثنـاء مع اتیـان شـئ من اجزائهـا مع النجاسه أو علم بها و شک فی أنها کانت سابقا أو حـدثت فعلا»، صورت اول این بود که اصـابت نجـاست در اثنـاء بود بـا علم به این که قبلا اصابت شـده و اجزاء نماز در لباس نجس اتیان شـده است. اما صورت بعـدی را می فرمایـد: اگر علم به حـدوث نجاست در اثناء باشـد، علم به این که مقداری از اجزاء نماز را در نجاست انجام شـده است یا علم پیـدا کند به آن نجاست در اثناء و شک کند در این که آن نجاست قبلا بوده یا در حین نماز حادث شده، «فمع سعه الوقت و امکان التطهیر او التبدیل یتمها بعدهما» می گوید در این صورت با سعه وقت و امکان تطهیر و تبـدیل، نماز را تمام بکنـد بعـد تبـدیل و تطهیر که البته این «بعـدهما» بایـد «بعـد احـدهما» باشد چون «بعدهما» معنـایش این می شود که هم تطهیر و هم تبـدیل و این نیست، یکی از آن کـافی است یـا تبـدیل و یا تطهیر که «بعـد احـدهما» صحیح است. «و مع عدم الامکان یسـتأنف» و در صورتی که امکان تبدیل و تطهیر وجود نداشته باشد و وقت کافی باشد، نماز را رها کنـد و برود تطهیر یا تبدیل کند لباس را و اگر بدن است تطهیر کند. ما حصل متن این شد که اگر نجاست در اثناء نماز دیده شود، یقین داشته باشیم که قبل از نماز بوده و وقت هم وسیع است، در این صورت نماز باطل است. و اگر در اثناء باشد و ندانـد که نجاست قبل از صـلاه بوده چه این که بداند بعضـی از اجزاء با نجاست بوده یا همین فعلا آمده که بعضـی از اجزاء با نجاست نبوده، در این صورت به تطهیر و تبدیل مبادرت کند و اگر موفق نشود، نماز صحیح است.

ص: ۳۶۹

بیان مرحوم آقای خویی در تنقیح

برای شرح این مسئله سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه در کتاب تنقیح مسئله را مبسوط شرح می دهد که مطلب از این قرار است:

دسته بندی مطالب و صور مسئله در اصابت نجاست در اثناء صلاه

این مسئله به دو گونه فرض می شود: فرض اول: دیدن نجاست در اثناء نماز با وسعت وقت که وقت برای دوباره خواندن نماز و وقت برای اعاده صلاه وجود داشته باشد. فرض دوم: علم به حدوث نجاست در اثناء صلاه با ضیق وقت که وقت برای اعاده صلاه کافی نباشد. اما فرض اول (اصابت نجاست در اثناء با وسعت وقت) این فرض دارای سه صورت است:

اصابت نجاست با علم به اصابت قبل از نماز

۱. اصابت در اثناء صلاه با وسعت وقت با علم بر این که این نجاست قبل از شروع به نماز بوده است.

علم به حدوث نجاست با علم به عدم نجاست قبل از نماز و اتیان برخی از اجزاء نماز با نجاست

۲. علم به حدوث نجاست در اثناء با علم به این که بعضی از اجزاء صلاه ممکن است که در نجس بوده باشد مثلا کسی در حالی که سجده دوم رکعت اول را انجام می دهد متوجه شد که لباس او یا دست آلوده به نجاست شد، می داند که این نجاست قبل از صلاه بوده ولیکن علم دارد که رکوع یا سجده اول یا در نجس بوده و یا احتمال می دهد که رکوع و سجده اول در نجس بوده.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۱ تا ۳۴۰.

صورت سوم جایی که نجاست در اثناء صلاه اصابت نماید ولی علم دارد که جزئی از نماز در نجاست اتیان نشده است

۳. علم به نجاست در اثناء صلاه حاصل شود، اما علم به وقوع اجزاء صلاه در نجس نداشته باشد یا این که علم داشته باشد که همین الان اصابت کرد و یا این که احتمال بدهد که الان اصابت کرده و هیچ جزئی از اجزاء نماز در نجس انجام نشده.

سوال: صورت سوم مثل صورت دوم شد.

جواب: صورت اول این بود که التفات در اثناء است اما علم پیدا می کند که قبل از شروع بوده. صورت دوم این بود که توجه یا علم به اصابت در اثناء و با علم به این که این اصابت قبل از صلاه نبوده اما اجزائی از این صلاه در آن نجس انجام شده مثلا رکوع و سجده قبلی. صورت سوم التفات می کند به نجاست در اثناء، اما علم دارد که قبل از صلاه و شروع صلاه این نجاست نبوده و اجزائی از صلاه هم در نجاست اتیان نشده و همین الان اصابت صورت گرفته است.

رأی مشهور در هر سه صورت مبادرت به تطهیر و تبدیل است و اگر ممکن نبود، نماز صحیح است

در همه این سه صورت رأی مشهور اصحاب این است باید توجه بکنند که اگر ممکن است در حال نماز تطهیر و تبدیل، اقدام بکند و اگر تبدیل و تطهیر ممکن نیست، در هر سه صورت نماز درست است.

ص: ۳۷۱

دلیل قول مشهور

اما مبادرت به تبدیل و تطهیر برای این که مبادرت به تبدیل و تطهیر عقلا و نقلا وظیفه مکلف است. براساس حکم عقل پس از استفاده از شرع که می شود حکم عقلی غیر مستقل – حکم عقلی را که از شرع اساس آن را اخذ کنید می شود حکم عقل غیر مستقل – این شرط را که از شرع گرفتیم که باید نماز در لباس طاهر و در حالت طهارت باشد، الان که بدن و لباس آلوده شد، به حکم عقل باید تطهیر بشود.

رجوع به نصوص در حکم فوق

اما شرعا نصوصی است که در این رابطه به ما کمک می کند

صحیحه عمر بن اذینه دستور بر تطهیر در حین نماز و ادامه آن

صحیحه عمر بن اذینه: محمد بن علی بن الحسین شیخ صدوق باسناده عن عمر بن اذینه که اسناد شیخ صدوق به عمر بن اذینه درست است. عمر بن اذینه که از اجلاء و ثقات اصحاب امام صادق است. «عن ابی عبدالله علیه السلام انه سأله عن الرجل یرعف و هو فی الصلاه و قد صلی بعد صلاته فقال: ان کان الماء عن یمینه أو عن شماله أو عن خلفه فلیغسله من غیر أن یلتفت و لیبن علی صلاته». سوال شد از کسی که خون دماغ می شود در اثناء صلاه و بعضی از اجزاء نماز را انجام داده، امام می فرماید: اگر آبی باشد در سمت راست و چپ و پشت سر او، بدون این که از قبله منحرف بشود باید تطهیر کند و نمازش را بعد از آن ادامه بدهد. «فان لم یجد الماء حتی یلتفت فلیعد الصلاه» (1) ، و اگر آبی نبود تا این که استفاده کند باید نماز را اعاده کند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب ۲ از ابواب قواطع صلاه، روایت ۱، ط الاسلامیه. .

استفاده از صحیحه فوق

از این نص دو مطلب را استفاده کردیم: ۱. در اثناء صلاه اگر نجاست محقق بشود، باید به تطهیر مبادرت کرد. ۲. این مقدار عمل در وسط صلاه، اشکالی ندارد به شرط این که منافی و قاطع برای صلاه به حساب نیاید.

صحیحه محمد بن مسلم در مورد تکلیف خون دماغ در نماز

روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم: محمد بن یعقوب عن الحسین بن محمد که توثیق خاص دارد عن عبدالله بن عامر هم موثق است عن علی بن مهزیار عن فضاله بن ایوب که از اجلاء و ثقات است، عن العلاء که علاء بن رزین که از اجلاء و اصحاب است عن محمد بن مسلم «قال سألت اباجعفر علیه السلام عن الرجل یأخذه الرعاف و القی فی الصلاه کیف یصنع؟ قال ینفتل فیغسل انفه و یعود فی صلاته»، سوال شد از کسی که خون دماغ بشود و در حال نماز باشد یا قی برایش عارض بشود، فرمود: جلوی دماغش را بگیرد و پس از دماغش را شستشو کند و به نماز ادامه بدهد. «و ان تکلم فلیعد صلاته» (۱) ، اگر حرفی بزند قاطع صلاه محقق شده و باید نماز را اعاده کند.

استفاده از صحیحه فوق

در این نصوص معتبره مضافا بر آن دو مطلب قبلی، این مطلب هم ثابت شد که مصداق برای قاطع بیان شد که از قبله منحرف نشود و تکلم نکند. و طبیعی است که انحراف قبله و تکلم مثال است، تطهیر و تبدیل در وضعیتی باشد که اخلال به صورت نماز ایجاد نشود. بنابراین عقلا و نقلا باید ابتداءً به ازاله اقدام کرد یا تبدیل و اگر ازاله ممکن نبود، آنگاه باید به همان صورت نماز را بخواند. می فرماید: این نصوص دلالت واضح دارد بر این که مجرد وقوع نجاست در اثناء، مبطل نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب ۲ از ابواب قواطع صلاه، روایت ۴.

سوال: در صورت سوم که نجاست در حین نماز

در این جا سوال و جوابی را بایـد توجه کنیم که سوال این است: مـا می دانیم به ضـرورت فقه که صـلاه در نجس باطل است. صـورت اول و دوم که گفته شـد که صـلاه در نجس بـود امـا صـورت سوم در آنی که ملتفت می شود مکلف که نجـاست به لباس او یا بدنش اصابت کرد، یک «آن» قطعا صلاه در نجس واقع شد. همان آنی که اصابت شده است، همان آن صلاه است و در نجس واقع شـده و می دانیم به ضـرورت فقه که صـلاه در نجس قطعـا باطل است. جوابش این است که طبق این نصوص مجرد وقوع نجاست در اثناء صلاه و محض تحقق نجاست در اثناء صلاه، مبطل نیست.

ادله مشهور بر صحت نماز مذکور چیست؟

تـا به این جـا مطلب معلوم شـد که حکم ازاله است و بعـد ازاله هم حکم صـحت بود امـا حکم ازاله در اثناء را هم عقلا و نقلا فهمیدیم، اما ادله مشهور چیست؟ آیا دلیل بر صحت این صلاه ها داریم یا نداریم؟

اولویت و نصوص

می فرماید: اسـتدلال به دو گونه ارائه می شود، گونه اول اسـتدلال به اولویت و صورت دوم اسـتدلال به نصوصـی خاصـی که دلالت دارند بر عدم اعاده و صحت صلاه.

(۱) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۱ تا ۳۴۰.

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب ۲ از ابواب قواطع صلاه، روایت ۱، ط الاسلامیه. .

(۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۴، باب ۲ از ابواب قواطع صلاه، روایت ۴.

حکم رویت نجاست در حین نماز ۹۲/۱۰/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم رویت نجاست در حین نماز

بررسی حکم رویت نجاست در حین نماز

سه صورت برای آن ترسیم گردید

گفته شد که اگر کسی در اثناء صلاه، نجاستی در لباس خودش مشاهد کند سه صورت دارد: یا این که علم پیدا می کند که این نجاست قبل از صلاه بوده، و یا این که علم دارد به این که بعضی از اجزاء صلاه در نجاست بوده و یا این که علم ندارد که جزئی از صلاه در نجاست واقع شده باشد و احتمال می دهد که حدوث نجاست در همان آن التفات باشد.

در هر سه صورت باید در صورت امکان تبدیل و تطهیر نماید

گفته شد که مشهور از اصحاب می فرمایند در هر سه صورت وظیفه مبادرت است به تبدیل و تطهیر اگر امکان داشته باشد و اگر تبدیل و تطهیر امکان نداشت، در هر سه صورت نماز درست است.

استناد به دلیل اولویت و نصوص

ادله این قول عبارت است از اولویت و نصوص.

اولویت بیان شد که حتی در نجاست قبل از نماز وقتی نمی داند، صحیح است

اما اولویت گفته می شود که در نصوصی که تمام صلاه جهلا در نجس انجام بشود، آن جا گفته شد که نماز درست است.

ص: ۳۷۵

نصوص در اولویت

و در این رابطه روایاتی آمده است روایت اول: محمد بن الحسن باسناده عن علی بن مهزیار که اسناد شیخ به علی بن مهزیار صحیح است. علی بن مهزیار توثیق خاص دارد. عن فضاله بن ایوب که توثیق خاص دارد، عن ابان بن عثمان که از اجلاء و ثقات است. عن عبد الرحمن بن ابی عبدالله که از اصحاب معتمد امام صادق علیه السلام است و حدیث می شود صحیحه. «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یصلی و فی ثوبه عذره من انسان أو سنور أو کلب، أیعید صلاته؟ قال ان کان لم یعلم فلا یعید» (۱) . صیاغت روایت و نحوه سوال، اعلام می دارد که نجاست قبل از صلاه بوده و آن فرد نماز خوانده در ثوبی که قبل

از صلاه متنجس بوده که عذره انسان یا سنور که گربه است یا کلب، می فرماید: اگر نمی داند اعاده نکند یعنی صلاه عن جهل در نجاست اگر اتیان بشود، اعاده ندارد. و در فرض مسئله ما نجاست در اثناء است و بعضی از اجزاء صلاه در نجاست انجام نشده و بعضی در نجاست انجام می شود، اولویت به معنای اولویت کل و جزء است. کل صلاه در نجاست عن جهل که جائز بود، بعضی از اجزاء صلاه عن جهل در نجاست به طریق اولی درست است.

صحیحه ابابصیر

روایت دوم: صحیحه ابی بصیر: باسناده عن الحسین بن سعید اسناد شیخ به حسین بن سعید درست است. عن ابن سنان عن ابی بصیر «عن ابی عبدالله علیه السلام قال ان اصاب ثوب الرجل الدم فصلی فیه یعنی قبلا بوده و هو لا یعلم فلا اعاده له» (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۷، ط اسلامیه.

روایت دوم بر منطوق است و روایت اول بر مفهوم

این روایت دلالتش از روایت اول قوی تر است برای این که روایت اولی دلالتش بر مدلول از طریق مفهوم بود و روایت دوم دلالتش از طریق منطوق است. بنابراین اولویت هم معلوم شد که اگر صلاه عن جهل تمامها در نجاست باشد، درست است و اشکال ندارد، فرض مسئله ما این است که نجاست در اثناء است و قسمتی از صلاه در نجاست نبوده و بالاولویه هم باید این جا صلاه درست باشد به جمیع صور آن اعم از این که علم پیدا کند که این نجاست قبل از صلاه بوده، آن قسمتی که خوانده است طهارت ظاهریه بوده و طهارت اعم است از طهارت ظاهریه و واقعیه. قسمتی در طهارت بوده و قسمتی در نجاست، بنابراین بالاولویه تمام صور مسئله ما را شامل می شود.

سوال: این جا لا یعلم محقق نشده چون در اثناء علم پیدا کرده.

جواب: ما در اثناء که می گوییم یعلم، اولویت از همین جا می آید که در اثناء می گوییم رویت کرده و در قسمت از ابتداء صلاه نه رویتی بوده و نه صلاه در نجاست بوده، صلاه در طهارت بوده منتها طهارت اعم از طهارت ظاهری و طهارت واقعی.

دلیل دوم نصوص خاص

دلیل دوم عبارت است از نصوص خاص.

موثقه داود بن سرحان

این نصوص خاص عبارت است از موثقه داود بن سرحان : باسناده عن محمد بن علی بن محبوب که اسناد شیخ به محمد بن علی بن محبوب هم درست است، ایشان هم توثیق خاص دارد. عن حسن بن علی بن عبدالله که از موثقین است،

وثاقت بنو فضال (خذوا ما روا و ذروا ما رأوا)

عن حسن بن علی بن فضال که بنو فضال از لحاظ روایی مورد توثیق هستند هرچند از لحاظ اعتقادی انحراف عارض شده است که از امام سوال شد درباره بنوفضال، امام فرمود: «خذوا ما روا و ذروا ما رأوا»، لذا این روایت موثقه است. «عن ابی عبدالله فی الرجل یصلی فأبصر فی ثوبه دما» این بیان بسیار صریح و واضحی است، «یصلی فأبصر» که در حال صلاه، چشم او می افتد به خونی که در لباس اوست، «قال یتم» (۱) نمازش را کامل کند، هیچ مسئولیتی ندارد که درحال نماز است و قبل از نماز نبوده و در اثناء است. پس از که نجاست در اثناء رویت بشود، مانعی از صحت صلاه نیست و نمازش درست است و تمام صور را پوشش می دهد. این را در اثناء دید اعم از این که علم حاصل کند که این دم قبل از صلاه بوده مثلا خشک شده و علم پیدا می کند که قبل از صلاه بوده یا در اثناء تازه آمده، جمیع صور سه گانه به اطلاق خودش شامل می شود. دلیلی است بر صحت صلاه در فرض رویت نجاست در اثناء.

روایت عبدالله بن سنان

روایت دیگر: محمد بن ادریس فی آخر السرائر نقلا عن کتاب المشیخه للحسن بن محبوب عن عبدالله بن سنان،

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

دقت در بحث رجالی روایت ابن سنان

این یک نکته رجالی دارد، این سند ظاهرش مرسل است اما این سند، سند معتبری است. چون ابن ادریس در آخر کتاب سرائر بحث رجال دارد، پس از که از مشیخه نقل می کند و مشیخه هم مخصوص شیخ صدوق نیست و ابن محبوب هم کتاب مشیخه دارد، کتاب ابن محبوب کتاب معتبری است و ثابت است، و ابن ادریس که شخصا نقل بکند از مشیخه، این می شود مسیر درست و اعتبار کامل است. از مشیخه نقل می کند و مشیخه هم از ابن محبوب است و حسن بن محبوب هم از اصحاب اجماع است، ابن محبوب هم عبدالله بن سنان نقل می کند. اگر مثل مسلک سیدنا الاستاد به سند اعتماد کنیم می گوییم سند معتبر است و الا ـ می توانیم حتی صحیحه بگوییم. «عن ابی عبدالله علیه السلام قال ان رأیت فی ثوبک دما و انت تصلی» که لباس خودت خونی می بینی در حال این که تو داری نماز می خوانی «و لم تکن رأیته قبل ذلک» که این تصریح شد «فأتم صلاتک» نمازت را بخوان «فاذا انصرفت فاغسله» (1) پس از که از نماز فارغ شدی، ازاله نجاست کنید. دلالتش بر مطلوب کامل است منتها در اثر اطلاق یعنی رویت کردی نجاست را در ثوب خودش در هر سه صورت که علم پیدا کنی که قبلا بوده یا در اثناء آمده و قسمتی از صلاه در نجاست بوده یا علم پیدا کنی که اصابت نجاست در همان «آن» التفات بوده و قبل از آن اجزاء صلاه در نجاست انجام نشده. در هر سه صورت به واسطه اطلاق این حدیث، حکم اتمام است و صحت صلاه. این دو تا روایت هم دلالت شان بر مطلوب تا این جا درست بود که اولویت از یک سو و نصوص خاص از سوی دیگر رأی مشهور اصحاب قدس الله انفسهم الزاکیات را پشتیبانی کردند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

نظر مرحوم آقای خویی بر تفصیل

و اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مطلبی که گفته شده است هرچند مطلب درست به نظر می آید ولیکن در مسئله باید تفصیل قائل شد.

فرق بین علم یا احتمال به نجاست همزمان با رویت آن و غیر آن

به این معنا که یکی از این صور مسئله که عبارت بود از رویت نجاست در ثوب یا بدن در حال صلاه ولیکن با علم یا احتمال این که رویت و وقوع نجاست هم زمان باشد و هیچ جزئی از صلاه در نجاست انجام نشده باشد. این صورت از مسئله همان است که مشهور می فرمایند که درست است و محکوم به صحت صلاه است بلا اشکال.

استناد به صحیحه ابن اذینه

برای این که حکم مشهور این بود که در صورت رویت اول باید مبادرت کرد به تبدیل و تطهیر که این حکم را به دلیل عقلی و نقلی بیان شد از جمله صحیحه ابن اذینه که فرمود در رعاف اگر خون دماغ در وسط نماز حادث بشود، نباید نماز را قطع کرد و باید به تطهیر پرداخت. در این جا همان نص را مورد استفاده قرار می دهیم و گفتیم که آن نص سه تا مطلب استفاده می شود: ۱. وقوع نجاست در وسط صلاه مبطل نیست. ۲. حکم ازاله است، ۳. اگر ازاله ممکن نبود، نماز درست است. بنابراین براساس استفاده از آن نصوص می گوییم الان در اثناء صلاه نجاست اصابت کرده، حدوث نجاست در وسط صلاه مبطل نیست و اقدام به تطهیر بشود و اگر تطهیر ممکن نبود، حکم صحت است. برای این که قسمت قبلی که انجام شده بود، عن طهاره انجام شده است منتها طهارت اعم است از طهارت ظاهری و باطنی. و قسمتی که باقی مانده است قدرت بر ازاله وجود نداشته و مکلف تکلیفی ندارد. بنابراین نص هم اعلام می کند که نمازتان صحیح است. این صورت از مسئله همان است که مشهور فرموده است و بلا اشکال.

ص: ۳۸۰

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۱ تا ۳۴۰.

مویـدی هم داریم که صحیحه زراره است بلکه تاکیـد می کنـد. محمـد بن الحسن باسـناده عن الحسین بن سـعید اهوازی عن حماد عن حریز عن زراره «قال قلت له» که مضمره است اما مضمره زراره است و این حدیث هم جزء احادیث استصحاب است. «قلت له أصاب ثوبی دم رعاف أو شئ من منی ان رأیته فی ثوبی و انا فی الصلاه قال تنقض الصلاه و تعید اذا شککت فی موضع منه ثم رایته» که این یک قطعه از نصی است که درباره تنجیز علم اجمالی استفاده می شود که علم به نجاست دارید اما موضع آن را تشخیص نمی دهید. «و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت و غسلته ثم بنیت علی الصلاه» همان جا که دیدید که نجاست اصابت کرده، مبادرت می کنید به تطهیر و پس از تطهیر انجام دادید، نمازتان را ادامه می دهید. این صحیحه به طور واضح دلالت می کند که وقوع نجاست در اثناء مخصوصا آن گاه می دانید که قبلا نبوده و در اثناء رویت شده و در اثناء اصابت کرده و جزئی از صلاه بر آن انجام نشده، قطعا درست است که روایت تصریح می کند، می فرماید: «لانک لا تدری لعله شئ أوقع علیک» (۱) تو نمی دانی شاید الان که التفات کردی همان «آن» التفات «آن» اصابت باشد. آن صورت مسئله را این جا به طور واضح مورد توجه قرار می دهد و می فرماید: در این صورت که احتمال می دهی که «آن» التفات با «آن» اصابت یکی باشد، گذشته از طهارت انجام شده و آینده هم تطهیر می کنی، آن آنی که صلاه در همان «آن» در نجاست واقع شده، آن اشکال ندارد طبق این نص. یک «آن» اگر در نجاست باشد یک «آن» در آنات صلاه بلا اختیار اگر در نجاست قرار بگیرد مانع صحت صلاه نمی شود. بنابراین صورتی که علم به نجاست در قبل از صلاه نباشد بلکه احتمال بدهیم که «آن» التفات با «آن» اصابت یکی باشد، این صورت درست است، طبق آن نصوص باب ۲ از ابواب قواطع و طبق این نص صحیحه زراره، این صورت خالی از اشکال است. اما صور دیگر که رویت در اثناء است و علم حاصل می کند که این نجاست قبل از صلاه بوده، این را اطلاق شامل آن بشود که اطلاق موثقه داود بن سرحان گفت صلاه را اتمام و کامل کند هرچند نجاست را در اثناء را دیده است که اطلاق آن این است که اعم از این که وقوع و تحقق نجاست در اثناء بوده یا قبل از صلاه بوده.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

نظر نهایی مرحوم آقای خویی و پاسخ اطلاق روایت ابن سرحان

اما می فرماید: تحقیق این است که این اطلاق قابل تقیید است. از آن نصوص صحیحه محمد بن مسلم است: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن علی بن حکم عن علاء بن رزین عن محمد بن مسلم «عن احدهما الصادقین علیهما السلام سالته عن الرجل یری فی ثوب اخیه دما و هو یصلی قال لا یوذنه حتی ینصرف» (۱) ، دو تا مطلب از این حدیث استفاده می شود: ۱. اعلام در شبهه موضوعیه واجب نیست. شما در لباس کسی نجاست می بینید، واجب نیست که اعلام کنید. ۲. اعلام نکنید یعنی اگر اعلام بکنید باید اعاده کند و باید نمازش باطل بشود بعد از این که به آن خبر بدهید. این نشان می دهد که نجاستی که قبل از نماز بوده و نماز را شروع کرده در نجاست، اگر خبر بدهید باید نمازش باطل است. نص صریح است مبنی بر این که نماز اگر در نجاستی باشد که آن نجاست قبل از شروع نماز وجود داشته، نماز باطل است. این حدیث تقیید می کند اطلاق موثقه داود بن سرحان و ابی بصیر.

سوال: این روایت مشخص نکرده که در حال قبل از صلاه لباس نجس شده بلکه می گوید «یری فی ثوب اخیه»

جواب: «سالته عن الرجل یری فی ثوب اخیه دما»، به طور معمول و ظاهر این است که کسی در لباس مومن دیگری نجاست را می بیند یعنی لباس متنجس است «و هو یصلی» که در حال نماز خواندن است اما آن مومن می داند که آن نماز را که می خواند در ثوب متنجس نماز می خواند و ثوب قبلا متنجس است. بنابراین اعلام نکند و اگر اعلام بکند، وظیفه این است که نماز باطل شده چون نجاست قبل از صلاه بوده.

ص: ۳۸۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

روایت محمد بن مسلم و دو استفاده از آن

و همین طور موثقه ابی بصیر «فی رجل صلی فی ثوب فیه جنابه رکعتین ثم علم به قال علیه أن یبتدأ الصلاه» (۱) که این دلالتش کامل تر است. سوال شد از کسی که نماز خواند در لباسی که آن لباس با منی آلوده بود و دو رکعت به لباس آلوده خواند آن گاه علم پیدا کرد، بر عهده آن مصلی این است که نماز را دوباره بخواند چون نجاست در لباس، قبل از صلاه وجود داشته. این دو تا روایت تقیید می کند نصوصی که از داود بن سرحان و عبدالله بن سنان آمده بود که گفته بودند یتم نماز را اتمام می کند اگر نجاست را در اثناء ببیند که اطلاق آن رویت نجاست بود ولو علم به نجاست به وقوع نجاست قبل از صلاه حاصل می شد، آن اطلاق این دو تا روایت تقیید می کند که رویت در صورتی باشد که علم به تحقق نجاست قبل از صلاه وجود نداشته باشد. بنابراین با تقییدی که به عمل آمد، از این دو تا نص، حکم به صحت صلاه کسی که رویت کند نجاست را در اثناء و علم حاصل کند که نجاست قبل از صلاه بوده، استفاده نمی شود. بنابراین استدلال به نصوص در جهت اثبات رأی مشهور به نتیجه نرسید. مضافا بر این نصوصی داریم که صورت سوم صریحا محکوم به بطلان است و نصوصی داریم که این دو تا روایت باید حمل بشود به رویت در اثناء و یا حمل بشود به وجه دیگری که رویت دم اقل از درهم باشد.

ص: ۳۸۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

(۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۷، ط اسلامیه.

(۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

(۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

(۵) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۱ تا ۳۴۰.

(۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۸) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

حکم رویت نجاست در اثناء صلاه ۹۲/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم رویت نجاست در اثناء صلاه

بررسی نصوص وارد در مورد رویت نجاست در اثناء صلاه

استفاده از اطلاقات روایات ابن سرحان و ابن سنان

گفته شد که نصوص مورد استدلال در جهت اثبات نظر مشهور عبارت است از موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان که در آن دو نص آمده بود کسی که در اثناء صلاه ملتفت بشود که نجاستی بر ثوب یا لباس او اصابت کرده، در موثقه داود بن سرحان آمده بود «یتم الصلاه» (۱) و در معتبره عبدالله بن سنان آمده بود «فأتم الصلاه» (۲) ، گفته شد که این نصوص به اطلاق شان دلالت دارند بر صحت صلاه در صورتی که نجاست در لباس و بدن حین صلاه مورد التفات قرار بگیرد که وظیفه این می شود اگر مکلف در حال صلاه متوجه بشود که لباس او یا بدنش نجس است مطلقا یعنی اعم از این که بداند این نجاست قبل از شروع صلاه بوده یا بعد از شروع و قسمتی از صلاه در نجاست انجام شده یا در حال التفات، مطلقا حکم به صحت جاری شد. البته این نصوص به ضمیمه نصوصی که در باب ۲ ابواب قواطع صلاه آمده بود، این نتیجه را می دهد که باید به تطهیر و تبدیل مبادرت شود و اگر امکان نداشت و وقت برای اعاده نبود، نماز در هر سه صورت صحیح است و اگر وقت برای اعاده بود، اعاده شود. از این اطلاق چیزی که استفاده می شود این است که در هر سه صورت مسئله حکم به صحت است. اما فعلاً بحث ما این است که صورت اول که در اثناء متوجه نجاست بشود اما با علم به این که این نجاست قبل از شروع صلاه حادث شده است. این صورت را مشهور می گوید همان است که در صورت دوم و سوم است که باید به

تبدیل و تطهیر مبادرت کرد و اگر امکان نداشت و وقت هم نبود، صلاه صحیح است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

نصوصی که اطلاق قبل یا بعد شروع نماز را قید می زند

سیدنا الاستاد (۱) فرمودند که این صورت از مسئله قابل التزام نیست. برای این که ما نصوصی داریم که این اطلاق را تقیید می کند. مفاد آن نصوص این است که اگر علم به نجاست قبل از صلاه حاصل شود، آن صلاه در نجاست که از ابتداء واقع شده است محکوم به بطلان است و این نصوص عبارتند از روایاتی که در کتاب وسائل الشیعه باب ۴۰ و ۴۱ از ابواب نجاسات آمده است. درباره اطلاق و تقیید سیدنا مفصل بحث می کند، می فرماید: در موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان در سه جهت اطلاق می بینیم: ۱. اطلاق از جهت ازاله و عدم ازاله یعنی مبادرت به تبدیل و تطهیر بکند یا مبادرت نکند. ۲. از جهت مقدار نجس که خون معفو عنه باشد یا معفو عنه نباشد. ۳. از جهت حدوث که حدوث نجاست قبل از شروع صلاه باشد یا بعد از شروع صلاه. اما آن چه که به صورت اول مسئله مربوط است را در نظر بگیریم که اگر حدوث قبل از شروع به صلاه باشد هم، صلاه را باطل نمی کند به وسیله اطلاق.

صحیحه محمد بن مسلم (لا یوذنه حتی ینصرف)

می فرماید: این اطلاق قابل تقیید است و نصوصی داریم که این اطلاق را تقیید می کند: ۱. صحیحه محمد بن مسلم «سالته عن الرجل یری فی ثوب اخیه دما و هو یصلی قال لا یوذنه حتی ینصرف» (۲) ، سیدنا می فرماید: این حدیث دلالت دارد بر این که نجاست قبل از شروع به صلاه توسط کسی دیده شده و بعد شخص دیگری که متلبس به آن لباس متنجس است، شروع به صلاه کرد، این شخصی که می داند لباس فرد مصلی متنجس بوده قبلا، الان آن فرد دارد نماز می خواند آیا به آن فرد اعلام بکند؟ امام فرمود: اعلام نکند. پس این دلالت دارد که اعلام نکند تا این که منصرف بشود چون نجاست که قبل از شروع به صلاه بوده، مبطل صلاه است و اعلام واجب نیست.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۴ تا ۳۴۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

اشکال بر اطلاق روایت فوق و پاسخ آن

ممکن است اشکال بشود که این استناد سید کامل نیست چون از این حدیث به طور وضوح استفاده نمی شود که رویت نجاست در ثوب قبل از صلاه بوده و ممکن است همان «آن» دیده باشد، پس این تقیید نمی کند اطلاق را. اگر می گفت «یری قبل الصلاه فی ثوب اخیه دما»، درست بود و این می گوید «یری فی ثوب اخیه دما و هو یصلی» که در حالی که او نماز می خواند و این ظرف می شود برای «یری». در ظهورات دقت کنید که ظهور دارای دو درجه است که به طور معروف درجات متوسطات هم دارد ولی در حد اقل دو درجه است که به آن می گوییم ظهور و یا ظهور قوی یا اقوی. معنای ظهور این است که احتمال خلاف دارد که اگر احتمال خلاف نداشته باشد که باید می گفت «یری قبل الصلاه» که آن نص می شد. ما بحث از ظهور می کنیم که ظهور احتمال خلاف دارد. آن که می گویید ممکن است همان حال دیده باشد، قطعا درست است اما آن احتمال خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که کسی می داند لباس شخصی متنجس است و یک مرتبه دید که مشغول نماز شد و از ظاهر این متن این استفاده می شود که مشغول نماز شد و قبل از شروع نماز نگفت و الان در حال نماز است چه کند؟ «لا یوذنه». بنابراین ظهور بعید نیست که در همان معنایی باشد که سیدنا می فرماید.

ص: ۳۸۶

سوال و جواب

سوال: این روایت در مورد شخص سوم است و ربط به آن مصلی ندارد. پس این روایت اصلا اطلاقی ندارد.

جواب: وظیفه شخص دیگر که ببیند مکلفی در ثوب نجس نماز می خواند ، وجوب اعلام نیست. ما از این «لا یوذنه» استفاده کردیم که در شبهه موضوعیه اعلام واجب نیست که این مطلب جداست. سید می گوید «لا یوذنه حتی ینصرف» اعلام نکنید تا این که بدانید قبل از صلاه نجاست در لباس او بوده و منصرف شود یعنی حکم این است که اگر نجاست قبل از صلاه بوده، باطل است و منصرف بشود. این نص اول بود.

استثناءات فحص در شبهه موضوعیه

سوال: استثناءاتی در شبهه موضوعیه بود.

جواب: دو مورد تخصیص خورده است و دو مورد تخصصا. دو مورد تخصیصا خارج بود که دیون و استطاعت بود و دو مورد تخصصا خارج بود دماء و فروج بود که در شبهه دماء و فروج فحص و اعلام واجب است.

استناد به روایت ابابصیر (اعاده نماز در نجاست قبل شروع به نماز)

حدیث دوم صحیحه ابی بصیر سند آن: عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن عبدالله بن مسکان عن ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام که سوال شد از امام صادق «فی رجل صلی فی ثوب فیه جنابه رکعتین» که این دلالتش بر تقیید واضح است. یعنی یک ثوبی که در آن جنابت بوده و متنجس بوده «صلی فیه رکعتین ثم علم به» آن گاه متوجه شد، «قال علیه أن یبتدی الصلاه» (۱) یعنی اگر نجاست قبل از شروع به صلاه بود، باید اعاده بشود و دوباره خوانده شود که نجاست در صلاه قبل از شروع به صلاه قطعا مبطل است. این قیدی است نسبت به اطلاق داود بن سرحان.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

استناد مرحوم آقای خویی به صحیحه زراره

دو تا روایت دیگر را هم سید نقل می کند که چندین بار از آن استفاده کردیم و جزء احادیث استصحاب است صحیحه زراره که می فرماید: «و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت و غسلته ثم بنیت علی الصلاه لانک لا تدری لعله شیئ اوقع علیک» (۱) ، می گوید اگر در وسط صلاه نجاستی را دیدی، حمل بر صحت کن برای این که شاید آن نجاستی باشد که در وسط صلاه بر شما عارض شده باشد. این دلالت دارد بر این که اگر قبل از صلاه باشد، مبطل است.

استناد به صحیحه محمد بن مسلم که اعاده در نجاست قبل از شروع به نماز

و حدیث دیگر که این حدیث صحیحه محمد بن مسلم از امام صادق درباره بول و منی است که اشکال احتمال خصوصیت هم در کار نیست. حدیث طولانی است، آن قسمت محل استشهاد این است که امام صادق فرمود:«ان رأیت المنی قبل أو بعدما تدخل فی الصلاه فعلیک اعاده الصلاه» (۲) می فرماید: اگر منی را دیدی قبل از شروع به نماز یا بعد از که داخل در نماز شدید «علیک اعاده الصلاه». وجه استدلال این است که می فرماید: ظاهر این است که منی قبل از صلاه دیده می شود و در حال صلاه منی حادث نمی شود و در حال صلاه آدم جنب نمی شود و قبل از صلاه منی در لباس بوده، در روایت آمده است که «قبل أو بعدما تدخل فی الصلاه» رویت بکنید و قبل از آن که درست است و بعد دخول در صلاه هم رویت کنید منتها منی قبل بوده، می فرماید: بر شماست که باید نماز را اعاده کنید. این دو تا روایت در جهت تقیید برای ما کافی است.

ص: ۳۸۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

خلاصه نظر مرحوم آقای خویی این شد که اگر نجاست قبل از نماز در لباس باشد، مبطل نماز است

پس ما تا حالا چهار روایت را نقل کردیم که روایت اول را ممکن است شبهه بشود که ممکن است ظهور نداشته باشد در مبطل بودن نجاست قبل از صلاه، اگر آن را هم شبهه کنید، سه تا روایت دیگر دلالتش کامل بود و اطلاق را تقیید کرد. پس اطلاق که تقیید شد، همین نصوص دال بر تقیید دو تا جهت دارد: یک جهت اطلاق موثقه را از بین می برد و جهت دیگر حکم صادر می کند که اگر علم به نجاست قبل از شروع به صلاه باشد، صلاه باطل است. پس نتیجه این شد که صورت اول که رویت نجاست در اثناء باشد ولیکن علم حاصل شود که حدوث قبل از شروع به صلاه بوده، باطل است. این شرحی بود که سید فرمود.

نظر مرحوم آقای حکیم: نفی تقیید و توسل به جمع عرفی

اما سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه بین این دو دسته از روایت اطلاق و تقیید قائل نیست بلکه به تعارض قائل است. اگر اطلاق و تقیید بود که دیگر اصلا تعارضی در کار نیست که سید الاستاد فرمود. ایشان می فرماید: تعارضی است با روایات دال بر بطلان صلاه در صورت علم به حدوث نجاست قبل از صلاه، با روایات دال بر صحت صلاه و لو حدوث قبل از شروع به صلاه باشد. اما می فرماید: جمع عرفی وجود ندارد.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۳۴.

معیار تحقق جمع عرفی

جمع عرفی یک قانون اصلی دارد و یک راه حل های فرعی. قانون و معیار اصلی برای جمع عرفی این است که اگر دو دلیل با هم تعارض داشتند، اگر دلیل شماره یک را مقدم کنیم، دلیل شماره دو کاملا ساقط نمی شود و قسمتی از آن از کار می افتد و اگر دلیل شماره دو را مقدم بکنیم، دلیل شماره یک کاملا ساقط می شود پس باید دلیل شماره یک را مقدم بکنیم که جمع و جلوگیری از لغویت نص. اگر روایات دال بر صحت صلاه را مقدم بداریم، روایات دال بر بطلان کاملا ساقط می شود و موجب لغویت آن روایات می شود و اما اگر روایات دال بر بطلان را مقدم بداریم که اگر نجاست قبل از صلاه بود موجب بطلان است، این را مقدم بداریم روایات دال بر صحت تا حدودی باقی است و محدود می شود. در صورتی که علم به حدوث نجاست در اثناء باشد، صلاه صحیح است. پس هم روایات دال بر بطلان حفظ شد و هم روایات دال بر صحت، این جمع عرفی است. بنابراین براساس جمع عرفی که نتیجه اش می شود تقیید، ما هر دو دسته از روایات را حفظ می کنیم و روایات دال بر بطلان را مقدم می داریم. محدوده روایات دال بر صحت تضییق می شود و اختصاص پیدا می کند به صورتی که رویت در اثناست و حدوث هم اثناست، این در صورت جمع عرفی.

ص: ۳۹۰

مراحل مختلف جمع عرفی و اجرای آن در موضوع بحث

در مرحله تعارض به این صورت است: ۱. تعارض بدوی است بعد می بینیم اطلاق و تقیید است و تعارض نیست. ۲. تعارض است و جمع بین متعارضین ممکن است این جمع عرفی و حل تعارض است. ۳. تعارض است و جمع عرفی هم نیست ولیکن حمل وجود دارد. یکی از متعارضین را به یک معنایی حمل بکنیم که تعارض از بین برود. ۴. تساقط است. این جا مرحله سوم فرابرسد که می شود حمل. شیخ طائفه (۱) در تهذیب گویا تلقی کرده است که این دو طائفه از روایات، تعارض دارند و اطلاق و تقییدی نیست و جمع عرفی هم لحاظ نشده، حمل کرده است روایت داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان که درباره دم و نجاست دم آمده است بر دم معفو عنه. صلاه درست است مطلقا اگر در اثناء ببینی و این اطلاق دیگر جا ندارد و براساس نصوص مختلفی که داریم باید حمل بکنیم به دم معفو عنه و بگوییم سائل مسئله بلد نبوده و دم معفو در وسط صلاه دیده بشود، اطلاقا بدون نیاز به تطهیر و تبدیل قطعا مبطل نیست.

شاهد جمع دو روایت مذکور (صحیحه علی بن ابراهیم)

شاهد این جمع روایت حسنه محمد بن مسلم است که به نظر ما صحیحه است به خاطر پدر علی بن ابراهیم گفته شده است حسنه. می فرماید:«ان رأیته و علیک ثوب غیره فاطرحه و صل فی غیره و ان لم یکن علیک ثوب غیره فامض فی صلاتک و لا اعاده علیک ما لم یزد علی مقدار الدرهم» (۲) ، پس این شرح نشان داد که شاهدی است بر حمل آن دم رویت شده در صلاه به دم معفو عنه که کمتر از درهم باشد. شاهد بر جمع داریم از یک سو و نتیجه جمع بین کل نصوص از سوی دیگر حمل راه دارد و جمع عرفی هم که به عبارت دیگر نتیجه تقیید است که سید الحکیم گفت کارساز است، در آخر چون شیخ طائفه فرموده بود مع التنزل حمل را هم در نظر گرفتیم.

ص: ۳۹۱

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۴۷۳.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه.

سوال: این حمل نیست و مرحوم شیخ طوسی هم دارد تخصیص می زند.

جواب: حمل و تخصیص معنایش بسیار واضح است. حمل و تخصیص این است که اولا در تخصیص تعارض نیست و در حمل تعارض دو دسته از روایات است. بعد از که تعارض کردند، ما برای یک طرف معنای محدودی را تعیین می کنیم و به آن معنای محدود که حمل کردیم، با طرف مقابل برخورد نمی کند. این جا دقیقا حمل است و سیدنا الاستاد هم توجیه شیخ طوسی را به عنوان حمل اعلام کرده اند و از قبیل حمل است.

(۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

(۳) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۴ تا ۳۴۸.

(۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

(۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۷) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

ص: ۳۹۲

(۸) مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۳۴.

(۹) تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۴۷۳.

(۱۰) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه.

بررسی طریقه جمع بین نص متعارض ۹۲/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی طریقه جمع بین نص متعارض

ادامه بررسی نصوص وارده در رویت نجاست در لباس نمازگزار

درباره مسئله رویت نجاست در اثناء صلاه با علم به حدوث نجاست قبل از صلاه، از نصوص مختلفی استفاده شد که آن نصوص به دو دسته تقسیم می شود:

روایت ابن سرحان و ابن سنان دال بر صحت نماز

دسته اول نصوصی که دال بر صحت صلاه بود که عبارت بود از موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان. این دسته از روایات دلالت داشتند بر صحت صلاه در مفروض مسئله.

روایات ابابصیر و زراره بر بطلان نماز

دسته دوم روایاتی بود که در مفروض مسئله دلالت داشتند بر بطلان صلاه که عبارت بود از صحیحه ابابصیر و صحیحه زراره. این دسته دلالت داشتند بر بطلان مسئله در مفروض مسئله که مفروض مسئله این بود که رویت نجاست در اثناء با علم به حدوث نجاست قبل از صلاه. بعد از این، باید طریق جمع این نصوص بررسی دقیق بشود.

بررسی طریقه جمع بین نصوص

ص: ۳۹۳

درباره این دو دسته از نصوص، توجه کرد که این دو دسته تعارض دارند یا از باب اطلاق و تقیید هستند و اگر تعارض دارند، جمع عرفی وجود دارد یا اگر جمع عرفی نیست، حمل ممکن است؟ درجهت بررسی این مسئله لازم است که تعارض و راه حل های آن را بررسی و توضیح بدهیم.

شرط تحقق تعارض بین دو روایت

اما تعارض: منظور از تعارض در عرض هم قرار گرفتن دو دلیل مخالف است و هیچ کدام نسبت به دیگری از قوت و استحکام بیشتری برخوردار نباشد. بنابراین فقط اختلاف دو تا دلیل تعارض نیست بلکه اختلاف و در عرض هم قرار گرفتن و هم وزن بودن است که می شود تعارض. اگر در طول هم دو تا دلیل متخالف، تعارض نیست، یکی می شود حاکم و یکی می شود محکوم. یا وارد و مورود متخالفین هستند اما در طول هم هستند که اول مورود است و بعد وارد.

اقسام تعارض

بعد از که معنای تعارض را فهمیدیم، اقسام تعارض را دقت کنید: تعارض دو تا تقسیم دارد:

تقسیم به اعتبار تعارض کلی و جزئی

تقسیم اول به اعتبار کیفیت:

تعارض به نحو کامل (تباین)

که به این اعتبار۱. دو دلیل گاهی با هم دیگر به نحو تام و کامل متعارض هستند ایجابی و سلبی

تعارض به نحو جزئی (اعم و اخص من وجه) تعارض در ماده اجتماع

۲. یا تعارض بین دو تا دلیل فقط در ماده اجتماع است که نسبت اول می شود تباین و نسبت دوم می شود اعم و اخص من وجه. مثال برای قسم اول از تعارض که تعارض به نحو کامل است و نسبت تباین است مثل «اکرم الضیوف و لا تکرم الضیوف» که مطلقا ایجابی و سلبی است و تعارض کاملی است و این تعارض در دید منطق نسبت تباین دارد. مثال قسم دوم: «اکرم الضیوف و لا تکرم الفساق»، ضیوف به دور از فسق ماده افتراق از طرف ایجاب و «اکرم»، فسقه بدون ضیوف ماده افتراق از طرف سلبی و ماده اجتماع ضیف فاسق است. این می شود تعارض و تعارض در ماده اجتماع. که گفته می شود یا تعارض به طور کامل است یا تعارض در ماده اجتماع است. این دو قسم مربوط می شود به کیفیت تعارض.

ص: ۳۹۴

قسم دوم تعارض به اعتبار زمان

تقسیم دوم عبارت است از تقسیم تعارض به اعتبار زمان

تعارض بدوی و مستقر

عبارت است از: ۱. تعارض بدوی، ۲. تعارض مستقر. بدوی در یک زمان مقطع کوتاه ابتدایی و در ابتدای نظر تعارض می آید مثل حاکم و محکوم که «حرم الربا» و «لا ربا بین الوالد و الولد». تا تصور بکنیم و دقت بکنیم، تعارض از بین می رود. یا از لحاظ زمان تعارض، زمان کوتاه ندارد و مستقر است و استمرار دارد. که تعارض مستقر را تعارض استمراری هم می گوییم مثل تخییر بدوی و تخییر استمراری مثل «اکرم الضیوف» و «لا تکرم الضیوف» که تا ابد مستمر است.

راه حل رفع تعارض، رجوع به مرجحات

بعد از که اقسام تعارض گفته شد، راه حل های تعارض: در مرحله اول مراجعه به مرجحات است. مرجحات هم به دو دسته هستند: ۱. مرجحات مربوط به مدلول، ۲. مرجحات مربوط به دلیل.

مرجحات مربوط به مدلول

مرجحات مربوط به مدلول همان مرجحاتی است که در اخبار علاجیه آمده است در تعارض بین خبرین که اشهرهما و موافقت کتاب و مخالفت عامه که این ها مرجحات هستند اما در حقیقت مرجحات مربوط به مدلول است.

مرجحات مربوط به دلیل

قسم دوم از مرجحات، مرجحات مربوط به دلیل عبارت است از نص و ظاهر، قوت در ظهور، وجود قرینه برای یکی از دلیلین و صحیح و ثقه بودن. در مجموع خلاصه می شود به قوت و ضعف دلیل که قوت و ضعف دلیل همان نص و ظاهر و قرینه داشتن و قرینه نداشتن است. اگر مرجحات بود ممکن است تعارض بدوی باشد و مرجح تعارض را از بین ببرد.

رفع تعارض به صورت حد وسط (جمع عرفی و تبرعی)

اما اگر این مرجحات نبود، تعارض بـدوی نیست و در حـد وسط می رسد بعد از مرحله تعارض بدوی است. در مرحله تعارض حـد وسـط، راه حـل های دیگری وجود دارد که به آن می گوییم علاج تعارض یعنی تعارض شـکل گرفته. این علاج تعارض عبـارت است از جمع عرفی. جمع عرفی چیست؟ دربـاره جمع تقسـیم معروف و مشـهور این است که جمع به دو قسم است: ۱. جمع عرفی، ۲. جمع تبرعی.

دو خصوصیت در جمع عرفی

جمع عرفی آن است که دارای دو تا خصوصیت باشد: ۱. پس از جمع بین دو دلیل مخالف، عرف تضاد نبیند و در دید عرف، تضاد دیده نشود. ۲. شاهد جمع داشته باشیم. این دو تا نکته اگر وجود داشت، می شود جمع عرفی.

خصوصیت جمع تبرعی

امـا جمع تبرعی اگر بین دو دلیـل مخالف و متخاصم جمع به عمل بیایـد، نه شاهـد جمع است و نه عرفا آن را دور از تضاد می دانـد امـا خود فرد براسـاس خواست که به آن می گوییم ذوق و اسـتحسان، براساس ذوق شخصـی که اساس نـدارد منتها برای خودش ذوق است و براساس ذوق شخصـی دو تا دلیل را جمع می کند. مثلا می گوید «اکرم الضـیوف» و «لا تکرم الضـیوف»، این «لا ـ تکرم» مربوط به دیگران است و خطاب آن ما نیستیم. که ذوق شخصـی است و هیـچ دلیل دیگری نـدارد. جمع تبرعی اساس ندارد و برخواسته از ذوق شخصی و استحسان است.

ص: ۳۹۶

اقسام جمع عرفی

اما جمع عرفی دو قسم است:

جمع براساس تقدم اظهر بر ظاهر

۱.جمع براساس تقدیم نص بر ظاهر و رفع ید از ظهور به وسیله نص طرف مقابل. از ظهور هر یکی دست برمی داریم به وسیله نص دیگری. که این را از لحاظ اصطلاح تعابیر مختلف داریم می گوییم جمع عرفی، توفیق عرفی، جمع بین حقین و جمع دلالی.

در جمع عرفی قسم اول به خاطر نص یک دلیل از اطلاق دلیل دیگر دست برمی داریم

مثال معروف آن شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در مکاسب محرمه بیع نجس، می فرماید: که دو تا نص متعارض آمده: ۱. «ثمن العذره سحت» و «لا بأس ببیع العذره». این دو تا بیان درست ایجاب و سلب است. یک نص می گوید خرید و فروش عذره که از نجاسات است، اشکال ندارد و روایت دوم می گوید خرید و فروش آن سحت و باطل است. می فرماید: جمع عرفی یا توفیق عرفی این است که هر کدام از این دو دلیل نصی دارد و ظاهری. به عبارت دیگر قدر متیقنی دارد و اطلاقی. قدر متیقن، نص آن است و مفاد اطلاق، ظاهر آن است. مثلا «ثمن العذره سحت» که یک ظاهر دارد و اطلاق است و یک قدر متیقن دارد که عذره نجس العین است که نص سحت هم می شود در این مورد. نص یعنی احتمال خلاف دیگر وجود ندارد. ثمن عذره نجس العین سحت است قطعا، ظاهر آن هم این است که عذره کل حیوانات. از آن طرف «لا بأس ببیع العذره»، یک نصی دارد و یک ظاهر، نص قدر متیقن آن است و ظاهر اطلاق آن است. اطلاق و ظاهرش این می شود که تمام عذره های حیوانات بیع آن اشکال ندارد. قدر متیقن حیوان ماکول اللحم اشکال ندارد. بعد از که نص و ظاهر هر دو را تبیین کردیم، به واسطه نص هر یکی از ظاهر دیگری دست برمی داریم و می شود جمع بین دلیلین و جمع عرفی. به وسیله نص «ثمن العذره سحت» از اطلاق «لا باس ببیع العذره» دست برمی داریم که عذره حیوان محرم الاکل را از اطلاق آن استفاده می کنیم و به وسیله نص «لا بأس ببیع العذره»، عذره حیوان ماکول اللحم که نص است، به وسیله آن نص از اطلاق ثمن العذره سحت که شامل عذره ماکول اللحم می شد، دست برمی داریم و نتیجه این می شود که «لا بأس ببیع العذره» که عذره حیوان ماکول اللحم است و «ثمن العذره سحت» عذره حیوان محرم الاکل است. این جمع عرفی و توفیق عرفی است با این وضعیت مطلوب و روش عالی و دقیق.

ص: ۳۹۷

در قسم دوم جمع عرفی نتیجه تقیید مورد عمل قرار می گیرد

قسم دوم از جمع عرفی عبارت است از جمع براساس احتراز از لغویت احد المتعارضین. ملاک احتراز از لغویت و تحفظ بر دلیلین است. مثل این که بگوییم اکرم الضیوف که ایجابی است، سلبی آن «لا تکرم هولاء الضیوف» که یک جمع خاص و قضیه خارجیه است. این تعارض است، الان اگر شماره یک (اکرم) را مقدمه بداریم، موجب لغویت دلیل دوم می شود و «لا تکرم» لغو می شود اما اگر «لا تکرم» را مقدم بدارید، لغویت لازم نمی آید و تحفظ بر دلیلین شده است و محدوده دلیل اول تضییق شده است. لذا در این جمع عرفی نتیجه التقیید محقق می شود به تعبیر محقق نائینی. اطلاق و تقیید نیست بلکه نتیجه التقیید است.

در مرحله نهایی حمل یکی از متعارضین بر معنای خارج از محدوده تعارض

اگر از جمع عرفی امکان نداشت، می رسیم به مرحله نهایی که حمل یکی از متعارضین بر معنای خارج از محدوده تعارض. که حمل در حقیقت عبارت است از تغییر جهت و حمل در حقیقت عبارت است از جا به جا کردن معنای معارض به معنای غیر معارض. مثلا«اکرم الضیوف» و «لا تکرم الخطار» که عبارت دیگر ضیوف است، تعارض کردند ولی بعد از تحلیل دیدیم که خطار معنای دیگری هم دارد. خطار یعنی آشنایان از نزدیک، که آن دیگر تعارض با معنای اولی و ایجابی ندارد بلکه از محدوده تعارض بیرون می رود. معنای متعارض عوض می شود به معنای غیر متعارض. تمامی برنامه و کارنامه تعارض و جمع دلالی که کامل شد، این دو دسته از نصوص آیا از باب اطلاق و تقیید است که سیدنا الاستاد می فرماید یا از باب جمع عرفی است که سید الحکیم فرموده است و یا از باب حمل بر معنای خارج از محدوده تعارض است که شیخ در تهذیب فرموده است؟

تفسیر آیه ۱۵۲ و ۱۵۳ در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۰/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۱۵۲ و ۱۵۳ در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

طبق معمول روزهای چهارشنبه بحث تفسیر داریم، تفسیر ولایی. به این معنا که آیاتی که درباره ولایت اهل بیت و مقام و فضیلت ائمه آل البیت آمده باشد را توضیح بدهیم و در حقیقت می شود تفسیر روایی و ولایی. و بعد عمده منبع بحثی ما نصوص است. برداشت ها و استفاده ها و مراجعه به منابع ابناء عامه و غیرها، جزء کارهای جنبی است و منبع و مسیر اصلی بحث ما نصوص است. نصوص را هم از منابع معتبری بحث می کنیم که این منابع معتبر، تفاسیر است منتها تفاسیر خاص مثل تفسیر امام عسگری علیه السلام و تفسیر قمی و تفسیر عیاشی و تفسیر برهان و نصوصی هم از کتاب کافی. اگر یک وقتی خواستید به طور مختصر از آیات مربوط به ولایت بحث کنید، به اصول کافی مراجعه کنید. اصول کافی آیات زیادی را درباره ائمه آل البیت و امیرالمومنین آورده است که برای یک واعظ و مبلغ و خطیب، بهترین منبع آن می تواند باشد. چون ما منبع معتبرتر از کافی نداریم و در همان اصول کافی کتاب حجت آیات زیادی است درباره فضیلت و امامت و عظمت آل البیت. اما تفاسیر هم تفسیر معتبر است، اول تفسیر قمی و دوم تفسیر عیاشی است و تقریبا از لحاظ اعتبار در عرض هم هستند و تفسیر امام عسگری که مشهور است. اما هم تفسیر قمی و هم تفسیر عیاشی، تفسیر کامل نیست به این معنا که تفسیری است از ابتدای قرآن تا آخر قرآن به شکل هدف داری. به این معنا که آیات را دنبال می کند و هر کجا که برسد آیه ای که درباره ولایت باشد، آن را تعقیب می کند که این مسیر بحث ما هم است.

ص: ۳۹۹

آیه ۱۵۲ و ۱۵۳ سوره بقره

ما از اول قرآن را شروع کردیم رسیدیم به آیه ۱۵۲ و ۱۵۳ سوره بقره و تعقیب کردیم آیاتی که دال بر مکانت و عظیمت و فضیلت اهل البیت است تحقیقا و تحلیلا و نصا که معتمد ما نص احادیث و روایات است. آیه ۱۵۲ سوره بقره، خدای متعال می فرماید: «فاذکرونی اذکرکم و اشکرولی و لا تکفرون». آیه ای که ما طلبه ها خیلی آثار عملی و معنوی و تربیتی زیادی دارد. ترجمه: مرا یادآور بشوید، شما را یادآور بشوم و سپاسگذار باشید برای من و ناسپاسی وکفران نکنید.

فاذکرونی اطلاق دارد و وجوب آن از امر استفاده می شود

خدای متعال امر می کند که« فاذکرونی». امر خدا مصلحت تامه دارد. بنده خدا باشیم، دستور خدا باید اطاعت بشویم. «فاذکرونی» فقط از باب تعبد هم که شده باشد، بدون هیچ مصلحتی اطاعه لامر الله باید ذکر خدا داشته باشیم. و بعد از که دیدیم، این امر برای ما آمده، این امر واجب است. که امر دلالت بر وجوب می کند. پس ذکر خدا واجب است. اما آیا کل اذکار واجب است یا قسمت از اذکاری است که ذکر خداست که واجب است؟ قدر متیقن از ذکر که عبودیت است و عبادت است، واجب است. «فاذکرونی» که اطلاق دارد که مرا یادآور بشوید و ذکر کنید، مطلقا ذکر مطلوب است و مطلوبیت آن از

اطلاق استفاده می شود و وجوب آن هم از خود امر و از دلیل عبادت استفاده می شود که آن ذکرهایی که عبادت است که منظور از عبادت هم عبادت الزامی است، واجب است. نماز ذکر الله است و واجب است. «فاذکرونی اذکرکم» یکی از معانی آن این است که نماز درست بخوانید که من هم شما را یادآور بشوم. لذا اگر نماز به عنوان ذکر الله درست انجام بشود، قطعا انسان مورد ذکر خدا قرار خواهد گرفت و شکی در آن نیست. بنابراین از لحاظ فقهی این آیه «فاذکرونی اذکرکم» درباره ذکری که عبادت الزامی باشد، قطعی است و درست ذکر خدا انجام بشود، خداوند قطعا بنده خودش را ذکر می کند. ذکر خدا به چه معنا باشد؟ ذکر خدا عنایت است. عبادت از عبد است و عنایت از معبود. به اصطلاح کلامی مورد لطف قرار می گیرد. ذکر خدا از نظر خدا دور نمی شود و مورد لطف خداست. آن عبدی که از نظر لطف خدا دور نشود، جزء عباد الله است. عبادت مقدمه می شود برای عنایت.

ص: ۴۰۰

ذکر خدا با شکر خدا ارتباط دارد و راه های ذکر و شکر خدا

در مرحله بعدی «فاذکرونی اذکرکم»، ذکر کنید که شما را ذکر بکنم، «و اشکرولی» که با هم ارتباط دارد. یعنی ذکر و شکر، گویا ذکر خدا، شکر خداست. که گفته می شود تفسیر القرآن بالقرآن گاهی تفسیر الکلمات بالکلمات است. «و اشکرولی» چرا مستقیما بعد از «فاذکرونی» آمده؟ رابطه ای است. ذکر، شکر است. شما ممکن است سوال بکنید که اگر گفتید که ذکر قدر متیقن عبادت الزامی است، حالا شکر بشود؟ جواب: از دید صاحب نظران کلام، عبادت شکر المنعم است. پس ذکر و شکر با هم ارتباط مستقیم دارد. ما چه راهی داریم برای ذکر خدا و برای شکر خدا تا ما اهل ذکرو اهل شکر بشویم و خدا ما را مورد عنایت خودش داشته باشد؟ به نصوص مراجعه کنیم، در کتاب اصول کافی حدیث مسندی است که از امام صادق علیه السلام نقل شده است: «شکر النعمه اجتناب المحارم» (۱) . شکر نعمت این است که آدم از کارهای حرام اجتناب کند. اگر آدم ناشکری بکند و از محرمات اجتناب نکند، همان «لئن کفرتم ان عذابی لشدید» (۲) . درباره شکر می فرماید «لئن شکرتم لأزیدنکم» و درباره کفران نعمت نمی گوید که نعمت را می گیرد بلکه می گوید عذاب دارد. کفران نعمت، عذاب شدید دارد. پس شکر متعلق دارد و مقدمه دارد و مقدمه شکر نعمت، توجه به نعمت و شناختن نعمت است، «یعرفون نعمت الله ثم ینکرونها (۳) »، «یعرفونها یوم الغذیر و ینکرونها یوم السقیفه». نعمت خدا را بشناسیم که شناسایی نعمت و توجه به نعمت، شکر نعمت است. شما هم برای سلامت روح تان و هم برای امیداوری تان به نعمت هایی که خدا به شما داده توجه کنید. شما می پرسید حالتان می گویید یک مشکل دارم دعا کنید، ولی یک مشکلی که بر فرض دارید، یک مرتبه برگردید ده تا آسان در کنار آن دارید، اگر یک نقص دارید، چند برابر کمال در کنار آن دارید. آدم باید نعمت هایی که خدا به او داده، باید به ذهن خود بیاورد و همین طور دور کنید که خیلی مفید است و مقدمه شکر است و شکرگذاری است و روح آدم را ناخواسته توان می دهد و قوت می دهد. لذا گفته می شود از لحاظ تربیتی و سلوکی که هر انسانی اول هر روز و بعد از نماز، حداقل ده تا نعمت خدا را شمارش کند. مثلا ایمان به خدا، ایمان به ولایت. یک کسی آدم پیش امام، گفت فقیرم و وضعیت سرمایه ام خراب شده و زندگی مشکل روبه رو شده است. آقا فرمود: سرمایه داری، گفت حاضری کل این مملکت را بگیری و ولایت را بدهی؟ گفت هرگز آن را که به دنیا نمی دهم. ولایت را که دارید و توفیقی که دارید و هر روز به درس می آیید و مطالعه که دارید و توجه که دارید که گناه نکنید، نعمتی است که نمی شود شکر آن را انجام بدهید. هر روز حداقل ده تا نعمت مثل ایمان، ولایت، امنیت، سلامت، توفیق به ذهن تان دور کنید، روح آدم سلامتش را و آرامش اش را ناخواسته به دست می آورد. نعمت اصلی که داده است، بعد از ایمان به خدا طبق آیه قرآن «یعرفون نعمت الله» که امامت و ولایت اهل بیت است که ما به این توجه کنیم.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، باب شکر، حدیث ۱۰.

۲- سوره ابراهیم، آیه۷

۳- سوره نحل، آیه۸۳

توجه به نعمت دو قسم دائمی و موسمی است

توجه به نعمت الله یک شکل دائم دارد و گاهی هم موسمی که شکل دائمی آن این است که ما همیشه خود را زیر نظر ولی خدا بدانیم. نعمت بالاتر از این نیست که ما ولی الله دست ما بالا سرماست. «ید الله فوق ایدیهم» یکی از معانی آن این است. ما در سرزمینی زندگی می کنیم یعنی کره ارض، به وسیله وجود ارباب ما حیات دارد و در گردش است. ما الان سر سفره هستیم و همه هم سر سفره آقا هستند منتها دو نوع است: غافل و جاهل هستند و سر سفره به صورت آگاه و متوجه هستند. این نعمت عظیم است و ما می دانیم که سر سفره هستیم و خدا این عنایت را کرده و بالاتر از این می شود؟ واقعا لذتی بالاتر از این نیست. «بوجودهم ثبتت الارض و السماء، بیمنهم رزق الوری» که این عقیده ماست. بنابراین با این عین المعرفه که ما آمدیم، نعمتی بالاتر از این نمی شود. لذا توصیه مرحوم آیت الله العظمی بروجردی این بود که در هر کجا و در هر مناسبتی یاد آقا را داشته باشید، شکر نعمت است. و یک شکر نعمت هم موسمی است. مواسم و مراسم ولادت و شهادت است. ذکر نعمت، شکر نعمت است و ارتباط آن مقدمه و ذو المقدمه شد، ولی الان می گوییم عین هم هستند که ذکر نعمت، شکر نعمت است و شکر نعمت، ذکر نعمت است. ذکر خدا می شود ذکر نعمت خدا و ذکر نعمت خدا، ذکر خداست. آن هم ذکر نعمت عظمای خدا.

ص: ۴۰۲

ذکرکم فی الذاکرین یعنی چه؟

امام هادی علیه السلام در زیارت جامعه کبیره که می فرماید «ذکرکم فی الذاکرین و اسماوکم فی الاسماء» این معنایش چیست؟ «ذکرکم فی الذاکرین» یعنی ذکر ائمه می شود ذکر الله. ذکر ائمه که ذکر ولی خدا شد ذکر خدا، «فی الذاکرین»، ذکر شما در ذاکرین است، چه معنا می دهد؟ ذاکرین یعنی آن هایی که غافل نیستند و اهل توجه و التفات هستند و ذاکرین دو درجه دارد درجه یک مقربین هستند و ذاکرین درجه دو ابرار هستند و ابتدای آن هم عباد صالح است. این «ذکرکم فی الذاکرین» آن هایی که غافل نیستند از یاد خدا، این ذکر شما در آن هاست یعنی در جمع آن هاست. یکی از معانی اش این شد که «ذکرکم فی الذاکرین» یعنی یاد شما در جمع آن ذاکرینی که آن ها ذکر خدا دارند، ذکر شما را هم دارند چون ذکر شما، ذکر خداست، این یک معنا. معنای دیگری هم دارد که «ذکرکم فی الذاکرین»، فطرت ذاکرین ظرف ذکر شماست. فی الذاکرین است و فی المجموعه است فی یعنی در نهان خانه دل و در عمق جان و در کانون فطرت ذاکرین، ذکر شماست. که می گوییم ولایت و امامت فطری است. ما به این مناسبت از امام عسگری سلام الله تعالی علیه روایتی هم نقل بکنیم که درباره همین نعمت که ائمه آل البیت و حجج الله باشند، نعمت خدا همان حجت خداست. حجت تمام که «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی» (۱) ، اتمام نعمت همان اتمام حجت است و همان اعلام حجت.

۱- سوره مائده، آیه۳

روایت امام عسگری علیه السلام

درباره حجت حضرت امام عسگری کتاب اطیب البیان می فرماید: «نحن حجج الله علی خلقه و جدتنا فاطمه الزهراء حجه الله علینا». حجه الحجج حضرت صدیقه طاهره است. امام عسگری به نعمت خدا این طوری تذکر می دهد که ما حجت خدا هستیم و اتمام حجت و اتمام نعمت است، نعمت اصلی که ام النعم و ام الکتاب و حجه الحجج است، جده ما فاطمه زهراست. بنابراین ما توجه کنیم به نعمت های الهی و ذکر بکنیم.

ذکر لسانی و قلبی

ذکر دو تا معنا دارد و ذاکرین هم دو مرتبه دارد: ذکر لسانی و ذکر قلبی. ذکر لسانی طبق روایتی در تفسیر عیاشی در ذیل تفسیر همین آیه روایتی از امام باقر نقل می کند که در ذیل آیه «فاذکرونی اذکرکم» که ذکر تسبیح حضرت زهراست بعد از نماز (۱) . که برای طلبه مخصوصا یک واجب اخلاقی و عملی به حساب می آید. شان نزول هم این است که برای رفع غم و غصه تسبیح حضرت زهراء اثر کاملا ملموس و مشهودی دارد و ثوابش هم که محدث قمی می گوید که یک نماز با تسبیحات حضرت زهرا برابر است با دویست نمازی که بدون تسبیح باشد. صاحب جواهر روایتی را نقل می کند که یک نماز با تسبیحات برابر است با هزار نماز بدون تسبیح. پس ذکر اولی، ذکر لفظی شد که مصداقش را گفتیم. و ذکر دوم ذکر قلبی است که در روایت آمده است که یاد خدا در برابر گناه، یاد اولیاء و ائمه و اولیای خدا که این ذکر قلبی است.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۷.

ذاکرین هم دو قسم کامل و حداقلی است

و ذاکرین هم دو دسته هستند، ذاکرین به معنای کلمه و ذاکرین به معنای حداقلی. ذاکرین به معنای کلمه فقط ائمه معصوم هستند که خودشان ذاکر هستند. ذاکرین اصلی امام سجاد سلام الله تعالی در دعا می فرماید: «نحن ذاکروک» ما ائمه ذاکرین هستیم و ذاکرین به معنای کلمه یعنی هیچ کاری از کارهای الزامی که آدم انجام می دهد، خدا را از نظر دور نمی دارد و خدا را همیشه در نظر می گیرد یعنی در مواردی که کار الزامی را انجام بدهد یا ترک کند. و اما ذاکرین در رتبه دوم عبارتند از پیروان اهل بیت که این ها ذاکرین نعمت الله هستند و این ها ذاکرین و شاکرین هستند. گفتیم که ذاکرین، شاکرین است و شاکرین، ذاکرین. این ها پیروان اهل بیت هستند به شرط این که در حد متعادل پایبند به واجبات و محرمات و ارباب عالم را همیشه در نظر داشته باشند و در حد متعارف، و اعمال شان را زیر نظر آقای خودش، بگذراند.

(۱) اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۲، باب شکر، حدیث ۱۰.

(۲) سوره ابراهیم، آیه۷

(۳) سوره نحل، آیه۸۳

(۴) سوره مائده، آیه۳

(۵) تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۷.

حکم رویت نجاست در اثناء صلاه ۹۲/۱۰/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم رویت نجاست در اثناء صلاه

تحقیق تکمیلی درباره مسئله رویت نجاست در اثناء صلاه

یادآوری سه صورت مطرح

گفته شد که مسئله به سه صورت است طبق ترتیب عروه الوثقی و متن: صورت اول آن است که مکلف در اثناء صلاه احساس کند که لباس یا بدنش متنجس است و علم حاصل کند که این نجاست قبل از صلاه بوده. صورت دوم احساس کند نجاستی را در لباس در وسط نماز اما علم ندارد که قبل از صلاه بوده اما علم دارد که بعضی از اجزاء صلاه مثل قرائت یا رکوع و سجود یا یک رکعتی در نجاست بوده. صورت سوم: رویت نجاست در اثناء با علم به این که همین الان که احساس شده است، نجاست واقع شده یا احتمال می دهد که قبل از این نبوده.

حاصل جمع در صورت اول اتفاق بر بطلان بود

صورت اول را بحث کردیم و از نصوص استفاده کردیم و به طور کل نصوص دو دسته شد: دسته دال بر صحت که موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان بود. دسته دوم روایاتی بود دال بر بطلان که عبارت بود از صحیحه محمد بن مسلم و ابابصیر. جمع بین این دو دسته را به طور مفصل راه و روش های جمع را بیان کردیم. و نتیجه جمع این شد که بر مبنای سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه دو دسته از قبیل اطلاق و تقیید بود. و بر مبنای سید الحکیم جمع عرفی بود و گفته شد که شیخ طوسی فرموده است که حمل می شود بر معنای خارج از قلمرو تعارض. ان شاء الله در مرحله تحقیق کامل تر می کنیم، فعلا نتیجه این شد که صورت اول حکم به بطلان محل اتفاق تلقی می شود.

ص: ۴۰۶

صورت دوم که وقوع نجاست در حین نماز ولی وقوع برخی از اجزاء نماز در حال نجاست بوده است

اما صورت دوم رویت نجاست در اثناء با علم بر این که قبل از شروع نماز این نجاست نبوده و در اثناء نماز آمده اما قسمتی از اجزاء نماز مثل رکوع و سجود یا یک رکعتی در نجس بوده. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این صورت دوم آیا ملحق است به صورت اول یا ملحق می شود به صورت سوم؟ ظاهر متن عروه این است که این صورت دوم را ملحق کرده است به صورت اول یعنی کسی که در اثناء نجاست را ببیند، علم داشته باشد که قبل از شروع بوده یا علم داشته باشد که قسمتی از صلاه در این نجس بوده، در هر دو صورت نماز باطل است.

جمع روایات در صورت دوم، صحت نماز و ابدال در صورت ممکن است

اما سیدنا الاستاد می فرماید: این صورت دوم با صورت اول فرق دارد. صورت اول آن بود که علم داریم که نجاست قبل از شروع به نماز است، ما باید به نصوص مراجعه کنیم. نصوصی داشتیم دال بر صحت که عبارت بود از موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان که گفت «یتم» و «اتم الصلاه»، که این ها دلالت بر صحت داشتند مطلقا اعم از این که اجزاء صلاه در نجس انجام شده باشد یا نشده باشد و نجاست قبل از صلاه باشد یا در اثناء صلاه واقع شده باشد و اطلاق داشت. ما این اطلاق را توانستیم به وسیله صحیحه ابی بصیر که گفت کسی که دو رکعت نماز خوانده در جنابت و بعد متوجه شده است که امام فرمود: «یبتدی الصلاه»، ما این را به توسط صحیحه ابی بصیر و صحیحه محمد بن مسلم که گفت «لا یوذنه»، تقیید کردیم و گفتیم اگر صلاه از ابتداءدر نجس بوده یعنی علم به تحقق نجاست قبل از شروع به صلاه داشته باشید، صلاه باطل است. اما قید دیگری نداریم، بنابراین موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان به قوت خودش باقی است، می فرماید: در اثناء نجاست ببینید و نجاست قبل از صلاه نباشد، نماز صحیح است. اطلاق فقط صورت اول را خارج می کند که علم به نجاست قبل از شروع به صلاه باشد و ما بقی تحت دلالت موثقه و معتبره باقی خواهد بود. مضافا بر این، صحیحه زراره که فرمود به نجاستی که در اثناء صلاه می بینید، اعتناء نکنید «لعله اوقع علیک فی الصلاه»، معنایش این می شود که اگر در حال صلاه وارد شده باشد، عیبی ندارد و قبل از صلاه نباشد. بنابراین حکم در صورت دوم همان حکمی است که در صورت سوم می گوییم که صورت سوم محل اختلاف نیست و آن این است که هم مشهور می گویند و هم محققین اخیر که صورت سوم رویت نجاست در اثناء و عدم وقوع اجزاء صلاه در نجس است. همان آنی که شما التفات می کنید که نجاست در ثوب شماست، همان الان نجاست آمده و واقع شده یعنی وقوع نجاست در لباس را احساس می کنید که هیچ چیزی در آن نماز انجام نشده. حکم این صورت این است که مبادرت بشود به تطهیر اگر مبادرت به تطهیر، منافی نماز نباشد و مبادرت بشود به تبدیل اگر منافی نماز نباشد. و اگر تبدیل و تطهیر نبود و وقت ضیق بود، اشکالی ندارد و نماز صحیح است.

سوال:

جواب: در صورت سوم از مسئله اختلافی وجود ندارد. اجزاء قبلی که در نجس نبوده و اجزای بعدی هم که نیامده، آن لحظه که واقع بشود، نصوص می گوید که حدوث مجرد وقوع در اثناء مبطل نیست. اجزای قبلی که در نجاست واقع نشده، الان معالجعه می کنیم که یا تبدیل و یا تطهیر. این صورت سوم بلا اشکال همان است که در متن آمده. صورت دوم هم ملحق به صورت اول است با شرحی که داده شد.

صورت سوم که وقوع نجاست در حین نماز بدون اتیان جزئی در نجاست

اما صورت سوم در ضیق وقت بود اگر توان بر تطهیر و تبدیل موجود نباشد، صلاه صحیح است. اما اگر وقت وسیع باشد و تبدیل و تطهیر نتوانید، نماز را اعاده کنید.

صور مسئله در حالت ضیق وقت در تمام صور مطروحه

تا به این جا بحث این است که در سعه وقت باشد. منظور از سعه وقت این است که بعد از ابطال صلاه، وقت داشته باشید برای تطهیر و اعاده. منظور از ضیق وقت این است که در همان وقت آخر که دیگر تا نماز می خوانید، وقت منقضی شده و وقتی برای اعاده و تطهیر ندارید. در صورت ضیق وقت، فتوا داده است در متن که تمامی این صور حکم به صحت دارد. سیدنا الاستاد [(۱)] قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در صورت ضیق وقت، دلیلی بر اعاده نداریم. ادله ای که دلالت داشت بر صحت که به قوت خودش باقی است که موثقه داود بن سرحان و غیره بود. اما آن دلیلی که دلالت داشت بر بطلان، آن نصوص انصراف دارد به صورت تمکن از اعاده و صلاه با طهارت در وقت. و اگر وقت کافی نبود، امکان تطهیر و اعاده وجود نداشت دیگر دلیلی بر بطلان نداریم. چون ادله دال بر بطلان محدوده اش معلوم است و انصراف دارد.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۵ تا ۳۴۰.

فرق در تبادر و انصراف

فرق بین انصراف و تبادر هم این است که :۱. تبادر در کلمات مفرده است، انصراف در تراکیب و جملات است. ۲. تبادر حرکت از معنا صورت می گیرد در ذهن و انصراف حرکت از لفظ صورت می گیرد به طرف معنا و جهت خاص. سید می فرماید: نصوصی که دال بر بطلان بود، انصراف دارد به صورت تمکن. اگر تمکن از اعاده وجود داشت، باطل است و اگر تمکن نداشت، باطل نیست. بنابراین دلیلی بر بطلان نداریم.

ادامه نماز با لباس متنجس در ضیق وقت یا ادامه به صورت عریان

آیا نماز را در ثوب نجس ادامه بدهد یا عاریا بخواند؟ مشهور این است که عاریا بخواند. اما جماعتی از جمله صاحب عروه و سید الحکیم و سید الاستاد می فرمایندکه با لباس متنجس بخواند و درست است.

در تعارض شرطیت یا مانعیت کدام مقدم است

نکته ای که باید دقت کنیم این است که ضیق وقت است و لباس متجس است، آیا شرطیت مقدم است یا مانعیت؟ طهارت شرط است و نجاست مانع است، یک بحثی است در صورت تعارض بین شرطیت و مانعیت، کدام یکی مقدم است؟ درباره این صور مسئله که صلاه را عاری بخوانیم یا صلاه در ثوب متنجس، جماعتی از جمله سید الاستاد می گوید که در ثوب متنجس نماز را بخوانید و درست است.

دلیل ادامه نماز با لباس نجس درضیق وقت حدیث لا تعاد و اضطرار است

ص: ۴۰۹

دلیـل بر این مسـئله در این مورد حـدیث لاـ تعاد است. حـدیث لا تعاد می گویـد «لا تعاد الصـلاه الا من خمس» و این مورد از موارد خمس نیست. چون منظور از طهور، طهارت حدثی بود پس حدیث لا تعاد می گوید اعاده ندارد. دلیل دوم برای صحت این صـلاه، اضـطرار است و حدیث رفع بیاید «رفع ما اضـطروا الیه» که اضـطرار است و وسط نماز است و وقت هم ضـیق است، هیـچ راهی هم برای تطهیر و تبدیل وجود ندارد. ولی نص خاص در این رابطه نداریم. سـید می فرماید: دلیلی بر بطلان نداریم و ادله دال بر بطلان انصـراف دارد به سـعه وقت و شامل ضیق وقت نمی شود. ما گفتیم حدیث لا تعاد شامل این مورد می شود یعنی حکم به عدم اعاده می کند و حدیث رفع هم کمک می کند.

استناد به عدم اجتماع امر و نهی

دلیل سوم این است که بنابر امتناع اجتماع امر و نهی، نهی این جا وارد نمی شود. چون در اجتماع امر و نهی اگر کسـی مشغول امتثـال باشـد، - اجتمـاع امر و نهی در عرض هم باشـند اما اگر اجتماع امر و نهی در طول هم بود، اجتماع نیست و برای نهی یا برای امری که بعـدا وارد بشود، زمینه نـدارد.- امر آمده و امتثال شـروع شده و زمینه برای نهی وجود ندارد. این سه دلیل را که ما اضافه کردیم دال بر صحت این حکمی که داده شده است که در ضیق وقت محکوم به صحت است.

(۱) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۳۵ تا ۳۴۰.

گفته شد که رویت نجاست در اثناء ۹۲/۱۰/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

تحقیق تکمیلی درباره احکام رویت نجاست در اثناء صلاه

گفته شد که رویت نجاست در اثناء صلاه به سه صورت تصویر می شود و نصوصی که در این رابطه آمده بود را بحث کردیم و مورد استناد قرار گرفت، نتیجه بحث این شد که در هر سه صورت بنابر مشهور این است که نماز باطل نیست. کسی که نجاست را در اثناء صلاه احساس کند ولو بداند که این نجاست قبل از صلاه هم بوده، حکم به بطلان صادر نمی شود و باید مبادرت کرد به تبدیل و تطهیر که اگر تبدیل و تطهیر صورت گرفت، ادامه بدهد و نماز درست است و اگر تبدیل و تطهیر ممکن نبود، اعاده کند.

یادآوری قول مشهور در هر سه صورت بر عدم بطلان صلاه

فتاوا به طور کلی به دو دسته است: مشهور و غیر مشهور. فتوای مشهور این است که هر سه صورت صلاه باطل نیست. اما غیر مشهور متاخرین از فقهاء یا محققین اخیر از سید صاحب عروه و سید حکیم و سیدنا الاستاد بر این هستند که صورت اول موجب بطلان نماز است. صورت اول این بود که رویت نجاست در اثناء با علم به این که نجاست قبل از نماز بوده است. منظور از مشهور هم این است که اگر مشهور مطلق آمد، شامل قدما و متاخرین می شود و اگر مشهور اختصاص داشت به قدماء، باید با پسوند قدماء بیاید و اگر اختصاص داشت به متاخرین باید با پسوند بیاید. وقتی گفتیم مشهور یا مشهور مطلق یا مشهور عند اصحابنا همان مشهور فقه است.

ص: ۴۱۱

بحث اعاده نماز در نجاستی که سابقه دارد با استفاده از صحیحه زراره

تا این جا در سعه وقت، صور مسئله و احکام معلوم شد که همان مبادرت بر تبدیل و تطهیر و اگر نشد، اعاده است. در کل هم مبادرت به تطهیر و تبدیل و هم حکم به اعاده را عمدتا از صحیحه زراره استفاده شد. سند آن صحیح اعلایی است. محمد بن الحسن باسناده عن الحسین بن سعید عن حماد عن حریز عن زراره «قال قلت له اصاب ثوبی دم رعاف أو شئ من منی» که حدیث اختصاص به دم ندارد و نجس دیگر هم ذکر شده است. الی ان قال «ان رأیته فی ثوبی و انا فی الصلاه»، در اثناء دیدم، «قال تنقض الصلاه و تعید» که اعاده از این استفاده شد.« اذا شککت فی موضع منه ثم رأیته و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت و غسلته ثم بنیت علی الصلاه» (۱) که موقتا نماز را قطع کن و تبدیل کن لباس را یا تطهیر کن، در حدی که منافی نماز نباشد و نماز باطل نیست. این صحیحه بر دو مطبی که ما اینجا داریم کامل است، هم وقوع نجاست در اثناء که مبطل نیست. حکم اولی مبادرت به تبدیل و تطهیر است و اگر تبدیل و تطهیر نشد، فرمود: «تنقض الصلاه و تعید»، اعاده کند. بنابراین نتیجه بحث

این است که نماز باطل نمی شود به شرط این که تطهیر صورت بگیرد و اگر تطهیر صورت نگرفت، باید وقت اگر باقی بود، اعاده بشود. و در عین حال که از نصوص استفاده می شود و بهترین و محکم ترین نص همین صحیحه زراره است در این قسمت از بحث. اگر نصوص دیگری نداشتیم هم کافی بود، مضافا بر این که نصوص دیگر هم داریم. علاوه بر این در این مسئله خلافی در این مسئله وجود ندارد و مسئله تقریبا مورد اتفاق فقهاء هم است. بنابراین نصا و فتوا و اتفاقا حکم همین است که گفته شد و صحیح هم همین است که در متن آمده که در صورت سعه وقت. اما در صورت ضیق وقت که وقت نباشد برای تبدیل و تطهیر و برای اعاده هم وقت نباشد، تمامی این صور سه گانه درست است. یک مورد از فقهای اخیر گفته است که قضاء بکند. متن عروه و مشهور و سیدنا الاستاد و سید حکیم و سید بروجردی و سیدنا الامام تمامی این فقهاء گفته اند که در صورت ضیق وقت، نماز صحیح است در هر سه صورت. دلیل بر این مطلب چیست؟

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

دلیل مرحوم خویی بر صحت صلاه تماس نجس در ضیق وقت

سیدنا الاستاد می فرماید: دلیل ما این است که صحت طبق قاعده است. بعد بیان می کند که منظور از قاعده این است که قبلا گفتیم صلاه در صورت جهل اگر انجام بشود، محکوم به صحت است

استناد به صحیحه عیص بن قاسم

و در آن جا روایاتی داشتیم از جمله صحیحه عیص بن القاسم بود که سوال شده از امام صادق علیه السلام: «عن رجل صلی فی ثوب رجل ایاما ثم ان صاحب الثوب اخبره انه لا یصلی فیه قال لا یعید شیئا» (۱) ، عدم اعاده طبق قاعده است و اگر حکم به اعاده بتوانیم صادر کنیم، باید دلیل داشته باشیم. بنابراین حکم به صحت صلاتی که نجاست را در اثناء رویت کرده باشد، طبق قاعده است و اعاده دلیل ندارد.

وجود قاعده در مورد بحث و مراد از آن

البته باید توجه داشت که ما که می گوییم طبق قاعده است، منظور قاعده فقهیه نیست بلکه منظور از قاعده آن سیر کلی ادله یا روش طبیعی ادله و مذاق فقه است. هر چیزی که در این جهت و مسیر حرکت طبیعی ادله و فقه نبود، خلاف قاعده می شود. عدم اعاده طبق قاعده است. برای این که نماز خوانده و از آن بیشتر چیزی در امکانش نبوده و تنجیس هم عمدی نبوده و وقت هم نداشته و تکلیف هم در آن شرائط ندارد و خطاب هم متوجه او نمی شود چون قادر نیست و طبق قاعده باید نماز درست باشد. تنظیر سید به جهل از باب قاعده است که چطوری در جهل صحت طبق قاعده بود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶.

دو معنی اجتهاد (رد فرع بر اصل، فهم اقوال فقهاء)

این است که گفته اند اجتهاد دو تعریف دارد: رد فروع بر اصول و اصطلاح ساده آن فهم اقوال فقهاء. اگر ما اگر قول ایشان را نفهمیم، می گوییم طبق قاعده است چنانچه صلاه فی النجس عن جهل درست است، آن جا صلاه فی النجس عن جهل بود و این جا صلاه فی النجس عن علم است و در اثناء علم حاصل شده است و با آن فرق دارد، اما اگر دقت کنیم قاعده این است که عن جهل خطاب حال شما نمی شد و قدرت نداشتید و عاجز بودید، این جا هم که ضیق وقت است و تنجیس هم عن غیر اختیار آمده و وارد لباس شده، پس عاجز هستید و خطاب حال شما نیست، صحت طبق قاعده است. بنابراین طبق قاعده است و مجموع مقتضیات ادله از عجز و عمومات و رویه ادله و مذاق فقه یعنی حرکت طبیعی فقه و ادله فقهی این است که این صلاه باید درست باشد. اگر ما اعاده را ثابت کنیم، دلیل می خواهد. دو تا دلیل دیگری را هم ایشان اشاره می کند که آن دو دلیل عبارت است از حدیث لا تعاد و اضطرار.

تحقیق در مضمون حدیث لا تعاد

حدیث لا تعاد هم در این مورد می تواند کمک کند. برای این که لا تعاد را ما گفتیم که منطوق آن این است که اعاده نمی شود مگر در پنج مورد که یکی از آن موارد طهور بود و ما ثابت کردیم که منظور از طهور، طهارت حدثی است نه طهارت خبثی. بنابراین شامل این مورد نمی شود چون این فاقد طهور عن خبثی است و صلاه اعاده ندارد. این حدیث را که سید در آخر آورده، یک اشکال در آن است و آن این است که حدیث لا تعاد بعد از اتمام است و این نجاست رویت در اثناست و شمول حدیث مشکوک است و شک در شمول مساوی با عدم آن است. و استدلال به این حدیث کامل نیست. اما تحقیق این است که در سعه وقت و در ضیق وقت، مسئله را باید به شکل دقیق و کلی توجه کنیم، اما در سعه وقت که اعاده گفته شد، تحقیق این شد که این نصوص را داریم و نفی خلاف درباره سعه وقت مشکلی نداریم. هرچند اجماع محقق نباشد ولی اتفاق است.

سوال: اتفاق مدرکی است

جواب: اتفاق و اجماع مـدرکی هم اگر بشود، از اعتبار کاملا ساقط نیست بلکه مویـد می شود و ما هم به عنوان مویـد اسـتفاده می کنیم. اینکه گفته بشود که اجمـاع تعبـدی نیست یـا اجماع مـدرکی است و اعتبار کامل نیست، به این معنا نیست که کاملا ساقط است بلکه دلیل نیست اما موید است. مضافا بر این که این فقهایی که اجماع را در اصول رد می کنند، خود سـید الاستاد که اجماع یا شـهرت را در اصول رد می کند اما در فقه می گوید اگر مشـهور این طوری فتوا نمی دادند، برخلاف آن من فتوا می دادم ولی چون مشـهور این است، من هم با مشـهور مخالفت نمی کنم. در اصول اشـکال می کنیم اجماع مـدرکی ولی در فقه اگر یک فتوا اجماعی باشد آن هم اجماع مدرکی، کسـی فتوای بر خلاف نمی دهد. اما در ضـیق وقت که حکم به صحت بشود طبق قاعـده. اما طبق قاعـده درست است ولیکن حکم بر صـحت دلیل می خواهـد. طبق قاعـده بودن کار درستی است اما دلیل اثباتی نیست. لذا خود سید دلیل آورد به حدیث لا تعاد و حدیث لا تعاد هم به اشکال برخورد.

تحقیق در تحقق اضطرار

اما اضـطرار که اضـطرار این جا تکوینی نیست و اضـطرار شـرعی است. شرعا راهی ندارد که ضیق وقت است و امکان تبدیل و تطهیر نیست و در اثناء صـلاه است و نجاست هم عن اختیار در لباس او حادث شده، اضـطرار است و اگر اضـطرار شد، «رفع ما اضـطروا الیه». این دلیل کمک می کند که صـلاه در نجس و در صورتی که نجاست در اثناء صـلاه التفات بشود و راهی برای تبـدیل و تطهیر هم وجود نداشـته باشـد و وقت هم برای اعاده نباشد، این صـلاه محکوم به صـحت است و خود نجاست مرفوع است چـون محـل اضـطرار است. بنـابراین مـانعیت نجاست مورد اسـتناد قرار گرفت و هر چیزی که مورد اضـطرار قرار بگیرد، مرفوع است.

آیا حدیث رفع حکم وضعی را هم رفع می کند

سوال:

جواب: مانعیت حکم وضعی است و به وسیله اضطرار هم حکم تکلیفی رفع می شود هم حکم وضعی. حکم وضعی که ما گفتیم، قابل جعل و رفع است مثل سببیت و امثال آن که قابل جعل نیست قلمرو حدیث رفع قرار نمی گیرد. چون چیزی که قابل رفع است، باید قابل جعل باشد. اما مانعیت و شرطیت قابل جعل شرعی است و چیزی که قابل جعل باشد، قابل رفع هم است. اما این دلیل هم کامل نیست. برای این که معنای اضطرار این است که حالت جبرانی نداشته باشد. اگر حالت جبرانی در کار باشد، اضطرار نیست. مثلا مکلفی که مضطر بشود برای خوردن غذا و نانی که برای مردم است و چیز دیگری در دست نیست. اما اگر مضطر هستید ولی چند قدم می توانید راه بروید به مهمان سرایی که غذا مجانی می دهد که الان جبرانی داشته باشد، اضطرار نیست هرچند فعلا اضطرار است ولی جبرانی دارد. در این مورد اضطرار کامل نیست چون با غذا می شود جبران بشود. بنابراین اضطرار هم شامل این بحث نمی شود.

امکان استناد به روایات ابن سرحان و ابن سنان

آخرین دلیلی که برای این حکم می توانید اقامه کنید همان موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان است. که فرمود در اثناء نجاستی ببیند، «یتم»، اطلاق داشت که اطلاق را تقیید کردیم به آن نصوصی که دلالت داشت بر این که صلاه در نجس اگر در اثناء باشد و آن هم با علم به این که نجاست قبل از شروع صلاه بوده، مبطل است. اما آن چه باقی ماند صلاه در نجس که نجاست در اثناء مورد التفات قرار بگیرد و امکان تبدیل هم وجود نداشته باشد و امکان اعاده هم نباشد، این جزء قدر متیقن مورد موثقه و معتبره می شود. اگر موثقه و معتبره را این جا اعمال نکنیم، باید از آن نصوص معتبر برداریم و این قدر متیقن آن است. بنابراین اقوی الادله در جهت صحت صلاه در نجس در صورتی که در اثناء احساس بشود، در ضیق وقت هم باشد، موثقه داود بن سرحان و معتبره عبدالله بن سنان است. اما مضافا بر این که استدلال کامل شد و دلیل بر صحت صلاه در ضیق وقت هم کاملا مورد استناد قرار گرفت، فتوای متن هم همین است.

قول آخر احتیاط لزومی بر قضای نماز در ضیق وقت

اما احتیاط لزومی بر این است که باید قضاء بشود. برای این که در واقع صلاه در نجس انجام شده و اگر مانعیت از احکام واقعیه باشد علی قول و دلیل بر مانعیت هم ارشادی باشد، التفات و عدم التفات تاثیرگذار نیست. با توجه به نصوص از یک سو و با توجه به مانعیت نجس از سوی دیگر، گفته می شود که احتیاط لزومی این است که باید قضاء بشود.

حکم تعارض مانعیت و شرطیت

و اما اگر دائر بشود بین شرط و جزء در تعارض به این نحو که اگر در یک موردی مانعیت و شرطیت تعارض کرد، کدام یک مقدم می شود؟ قاعده این است که مانعیت مقدم است. چون مانعیت نتیجه اش منع از صحت است و شرطیت نتیجه اش اضافه یک وصف کمالی در عمل است. بنابراین ممکن است بگوییم از شرط که برداریم یک نقصی به وجود آمده اما بدنه خراب نشده اما اگر مانعیت در کار باشد، از اصل صحت منع به عمل آمده. لذا در دوران امر بین مانعیت و شرطیت، مانعیت مقدم است چون نتیجه آن منع از صحت است و نتیجه شرط اضافه کردن یک وصف کمالی است. منتها شرط دو قسم است: ۱. شرطی که نقش آن ایجاد کمالی در بدنه عمل است، ۲. شرطی که از قیود موضوع است، در صورت اول مانعیت مقدم است اما در صورت دوم تقدم احراز نمی شود و تعارض تساقط است.

(۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

(۲) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶.

حکم نماز ناسی نسبت به نجاست ۹۲/۱۰/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:حکم نماز ناسی نسبت به نجاست

بررسی حکم صلاه عریان

گفته شد که اگر نجاست در اثناء صلاه رویت بشود و امکان تبدیل و تطهیر وجود نداشته باشد و وقت هم ضیق باشد، نماز صحیح است و نه اعاده دارد و نه قضاء. اما در این وضعیت که لباس متنجس است، آیا نماز را با لباس متنجس باید خواند یا لباس را درآورد و به نحو عریان نماز خواند.

بیان اقوال

قول به خواندن نماز عریانا منسوب به مشهور بین متقدمین و متاخرین است که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حکم همین است ولی فقط متاخری المتاخرین مثل صاحب عروه فتوا داده است که نماز را با لباس متنجس بخواند، بهتر است تا این که نماز عریانا به جا آورده بشود. اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جماعتی بر این هستند که نماز باید با لباس متنجس انجام بشود.

تعارض بین دوران امر بین شرطیت و مانعیت

این مطلب مربوط می شود به دوران امر بین شرطیت و مانعیت. مانعیت نجاست و شرطیت طهارت در تعارض قرار می گیرد، کدام یکی باید مقدم بشود؟ طبق قاعده اولیه مانعیت مقدم است. برای این که نتیجه مانعیت، منع از صحت است و نتیجه شرطیت، ایجاد یک وصف کمال برای عمل مشروط است. اگر مانعیت رعایت نشود، به اصل صحت عمل صدمه وارد می شود و اگر شرطیت رعایت نشود، به کمال عمل آسیب وارد می شود اما اصل بدنه محفوظ خواهد بود. بنابراین طبق تحلیل مقتضای قاعده اولیه تقدم مانعیت بر شرطیت است.

ص: ۴۱۸

تقسیم شرطیت و حکم تعارض آن با مانعیت

اما شرط دو قسم است: قسم اول همان است که گفتیم که شرطی که نقش آن ایجاد یک وصف ایجابی است. قسم دوم شرطی است که از قیود موضوع است. که به آن می توانیم بگوییم شرط مقوم مثل مالیت در مال. در معامله مالی از شرائط

عین، مـالیت است. شـرطیت مـالیت از قبیـل مقوم موضوع است یعنی اگر مبیع مـالیت نـداشت، معامله مالی محقق نمی شود اما مصالحه ممکن است. قسم دوم از شـرطیت که نتیجه آن ایجاد یک وصف ایجابی در بدنه موضوع است، مثل سلامت در مبیع. سلامت شـرط است منتها این شـرطیتی نیست که مقوم باشد و با فقدان این شرط معامله باطل نمی شود بلکه خیار تخلف شرط به وجود می آید. بنابراین تقدم مانعیت بر شـرطیت اختصاص دارد به آن صورتی که شـرطیت، اختصاص داشـته باشد به ایجاد وصف ایجابی. اما اگر شـرطیت از باب تقوم و مقومیت بود و از قیود موضوع بود، تقدم احراز نمی شود. در عرض هم قرار می گیرند و تعارض کامل می شود اما تساقط در مثال امکان ندارد. چون هر دو را نمی شود کنار گذاشت، برای این که یک آدم یا با لباس نجس نماز بخواند یا عاری و قابل ترک نیست که هر دو طرف را ترک کنیم که بگوییم تعارض است و تساقط شد. ما در بحث تعارض اگر مبنای تخیری را قبول داشـته باشـیم که مبنای ضعیفی است و مبنای قوی در اصول در صورت تعارض، تساقط است. اگر قائـل به تخییر شـدیم، مسـئله حـل است چون قول ضـعیف در بـاب تعـارض تخییر است. بنابراین پس از این تعـارض، بایـد به ادله دیگر مراجعه کنیم. اگر ادله دیگری در کـار بـود، مرجحـات دیگری در کـار بود، به آن مرجحـات اخذ کنیم.

دو مرجح برای ترجیح نماز با لباس نجس

تحقیق این است که همان طوری که جمعی از محققین فرموده اند مثل سید طباطبایی یزدی و سید طباطبایی حکیم و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات، باید نماز در آن شرائط با لباس متنجس خوانده بشود نه عریانا. چون لباس با ستر و ساتر ترجیح دارد. دو تا ترجیح این جا ایجاد وجود دارد:

مرجح اول وجود عرف شرع (عرف خاص)

مرجح اول عبارت است از عرف شرع. عرف شرع درباره انجام نماز به صورت عریان قابل التزام نیست یعنی عرف شرع نماز عریان را برنمی تابد. که این عرف هم تقریبا از تناسب هم استفاده می شود. نماز با بدن عریان و بدون لباس، مناسبت ندارد. اگر بگویید دلیل نمی شود، ما نگفتیم دلیل است بلکه یک مرجح است.

سوال: تناسب به چه معناست؟

جواب: تناسب همان مناسبت عرفی است لذا ما آن را با عرف شرع مدغم کردیم. در مذاق شرع امر مناسبی نیست.

مرجح دوم آسیب دیدن رکن رکوع در حال عریان

مرجح دوم را هم گفته اند که عبارت است از این که گفته می شود اگر صلاه را عاریا بخوانیم، موجب نقص در رکن می شود. شما در حال ملبس بودن رکوع را درست انجام می دهید اما اگر عاریا بخوانید، باید رکوع را ایماء انجام بدهید. چون در حال عریان رکوع کامل مجاز نیست و باید بنشینید که آن هم در حقیقت مستور خواندن است منتها ستر لباسی نیست و ستر جسمی است.

ص: ۴۲۰

سوال:

جواب: مرجح دوم این است که در صورت انجام نماز با لباس متنجس صدمه ای به بدنه صلاه و رکن وارد نمی شود. شما رکوع را درست انجام می دهید اما اگر عریانا بخوانید، صدمه به رکن وارد شده و دلیل ندارید که رکن را آنطوری بخوانید مگر عن عجز. و در صورتی که صلاه با لباس متنجس باشد، رکن کامل است و در صورتی که عریان باشد، رکن کامل است و در صورتی که عریان باشد، رکن ناقص است، پس قطعا رکن کامل ترجیح دارد بر رکن ناقص. بنابراین با این مرجح می گوییم نماز را با همان لباس متنجس انجام می شود و درست است. اما شرح این مسئله که اگر امر دائر بشود بین این که آدم صلاه را عریانا بخواند یا در لباس متنجس، در فروع بعدی خواهد آمد که از نصوص هم استفاده می شود و بحث آن مفصل است.

فرع دوم: حکم نماز ناسی نسبت به نجاست

فرع بعدی سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «و اما اذا کان ناسیا فالاقوی وجوب الاعاده او القضاء مطلقا سواء تذکر بعد الصلاه أو فی اثنائها امکن التطهیر أو التبدیل ام لا». مکلف ناسی است، به این معنا که نجاست را قبلا در لباس خودش دیده است و بعد فراموش می کند، مشغول خواندن نماز شد، در اثناء متوجه شد که لباس نجس بوده و فراموش کرده، فرض کنید که ضیق وقت هم است و یا بعد از نماز هم متوجه بشود که این لباس قبلا متنجس بوده،

اعاده نماز مطلقا در وقت و قضاء در خارج وقت

می فرماید: اگر نسیان در کار باشد، اعاده و قضاء قطعی است مطلقا، اعم از این که در اثناء التفات به عمل بیاید یا بعد از اتمام صلاه. در وسط صلاه امکان تطهیر و تبدیل وجود داشته باشد یا امکان نداشته باشد. یا در ضیق وقت یا سعه وقت، اطلاقا حکم اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت است.

بیان مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله محل اختلاف و محط اقوال و آراء مختلف است. به طور عمده در مسئله سه قول است:

قول مشهور فقهاء اعاده و قضاء

قول اول عبارت است از قول مشهور قدماء که می گویند اگر کسی صلاه را در لباس یا بدن متنجس انجام بدهد نسیانا، اعاده دارد در داخل وقت و قضاء دارد در خارج وقت.

قول متاخرین فقهاء فقط اعاده

قول دوم عبارت است از قول به مشهور متاخرین از زمان علامه حلی که می فرمایند اگر کسی صلاه را در لباس متنجس انجام بدهد در حالی که قبلا علم به تنجس داشته و نسیان کرده، اعاده دارد و قضاء ندارد.

قول سوم عدم اعاده و قضاء

قول سوم قول به عدم اعاده و قضاست که این قول نادری است که در حد «قیل» تلقی می شود.

ص: ۴۲۲

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۴۰.

ادله قول سوم

سیدنا الاستاد اول ادله قول سوم را بررسی و رد می کند، می فرماید: قول سوم عدم اعاده و قضاء که یک قول نادری است، گفته می شود که این قول قواعدی دارد به عنوان دلیل آن. قاعده اول استحاله تکلیف غافل. طبیعی است که در تکلیف التفات شرط است و جزء ضروریات فقهی است. و اگر کسی غافل باشد، تکلیف به او متوجه نمی شود. در حالت نسیان آدم التفات ندارد و التفات شرط تکلیف است، بنابراین تکلیف ندارد. تکلیف آدم غیر ملتفت را شامل نمی شود. دلیل دوم حدیث رفع است. از جمله موارد تسعه مرفوعه، نسیان است. این هم قطعا ناسی بوده و نسیان کرده و حدیث رفع هم شامل آن می شود. نسیان وجدانی است و حدیث رفع هم حدیث معتبر و این مورد را شامل می شود امتنانا. این دو تا دلیل به عنوان دال بر عدم اعاده و قضاء.

رد ادله قول سوم

اما دلیل اول که عبارت بود از استحاله تکلیف غافل، در اصل این قاعده درست است و هیچ شبهه ای ندارد اما در مورد بحث مسئله فرق می کند.

رد توجه حکم به غیر غافل

برای این که فرد قبل از نماز، نجاست را می دانسته و علم داشته و آن موقع تکلیف داشته و بعد در اثر تساهل نسیان به وجود آمده، نسیانی که عبارت است از غافل و غفلتی که باعث عدم توجه تکلیف می شود، آن غفلتی است که مسبوق به تذکر نباشد، در حالی که این کالملتفت است. چون قبلا متوجه بوده و خطاب به او تعلق گرفته، شما غفلت را می گویید مانع می شود از توجه خطاب، جوابش را می گوییم که خطاب به او متوجه شده است، پس از توجه خطاب، نسیان کرده است. قاعده استحاله تکلیف غافل شامل این مورد نمی شود. اگر تنازل کنیم که بر فرض شامل شدن و شامل نشدن را تردید داشته باشیم و شک در شمول داشته باشیم، قاعده اطلاق ندارد و دلیل لفظی نیست. یکی از ادله لبیه، قاعده عقلاییه است و اطلاق ندارد. شک در شمول مساوی با عدم شمول است. بنابراین این دلیل به جایی نرسید.

در استناد به حدیث رفع

اما حدیث رفع که شمول آن تقریبا در دید ابتدایی کامل به نظر می رسد، دو تا اشکال وجود دارد که از شمول حدیث رفع جلوگیری می کند: ۱. حدیث رفع آن صورت را شامل می شود که نسیان فراگیر باشد. یعنی از اول تا آخر نماز را خواندید و چیزی به یادتان نیامد اما اگر در اثناء متوجه شدید، این جا نسیان بدل به تذکر شده است. فرض کنید که حدیث رفع شامل شد تا آن قسمت و از آن به بعد که الان متذکر شده است، اثرش را می گذارد که نجس قبلی بوده و الان التفات کرده اید، حکم اعاده و قضاست.

آیا صرف رفع مانع کافی است توسط حدیث رفع یا دلیل بر صحت هم است

۲. که سیدنا الاستاد می فرماید که اشکال فنی و اصولی است و آن این است که می فرماید این جا نسیان آمد و مانعیت رفع شد، بعد دلیل می خواهید برای صحت صلاه. حدیث رفع امر درست نمی کند، باید امری برای این صلاه باقی مانده، درست بشود چون امر اول که نیست. مانع که آمد، آن مانعیت را برداشت اما حکم به صحت مشکوک شد، بعد از که صحت صلاه مشکوک شد، ما فقط نیاز به امر شرعی داریم و امر شرعی نباشد، چیز دیگری کارساز نیست. بنابراین حدیث رفع امر درست نمی کند، در نتیجه با استفاده از حدیث رفع هم ما حکم به صحت این صلاتی که در نجس خوانده است آن هم نجسی که قبلا علم به نجاست وجود داشته و همچنین دلیلی نداریم. بنابراین این دو دلیلی که استدلال می شد، به نتیجه نرسید. قول سوم که قول به صحت و عدم اعاده و قضاء اساسی ندارد.

(۱) التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۴۰.

حکم صلاه در لباس نجس نسیانا ۹۲/۱۰/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم صلاه در لباس نجس نسیانا

بررسی حکم صلاه در لباس نجس نسیانا

اقوال در این مسئله گفته شد که سه قول است.

استدلال به قواعد و عمومات شد

اما استدلال اشاره شد استدلال به قواعد و عمومات. استدلال به استحاله تکلیف غافل که به نتیجه نرسید. و استدلال به حدیث رفع که آن هم خالی از اشکال نبود.

استناد به قاعده لا تعاد

استدلال به حدیث لاـ تعاد هم ممکن است گفته شود صلاه در نجس نسیانا مورد قاعده لا تعاد است. چون منظور از طهور حدثی است و اگر طهارت خبثی باشد و جهل و نسیان صورت بگیرد، حدیث لا تعاد حکم به عدم اعاده اعلام می کند.

اشکال استناد به لا تعاد (در اثناء متوجه نجاست شده است)

اشکال در شمول این حدیث، همان اشکالی است که در حدیث رفع گفتیم. اشکال اصلی این است که در حدیث لا تعاد باید بدانیم که این قاعده بعد از اتمام عمل است اما مسئله مورد بحث ما این است که نجاست قبلا بوده و در اثناء کسی متوجه بشود. کسی که در اثناء متوجه نجاست بشود، از قلمرو قاعده لا تعاد خارج است.

با وجود نصوص موجود نوبت به قاعده نمی رسد

ص: ۴۲۵

بر فرض اگر قاعده لا تعاد هم جاری بدانیم، زمینه برای قاعده لا تعاد وجود ندارد. برای این که در مسئله نصوصی داریم که این نصوص در حد استفاضه است. این نصوص به طور کامل، مسئله را شامل می شود و نوبت به قواعد نمی رسد. قواعد در جایی که نصوص باشد، زمینه ندارد. نسبت نصوص به قواعد و اصول، نسبت حکومت و ورود است علی الاجمال. از این نصوصی که در باب وارد شده است یعنی نصوصی که در اتیان صلاه در لباس نجس نسیانا وجود دارد،

صحیحه ابی یعفور

سند و دلالت حدیث

روایت اول: صحیحه عبدالله بن ابی یعفور: محمد بن الحسن باسناده عن الصفار که اسناد شیخ به محمد بن حسن صفار درست است. عن احمد بن محمد بن عیسی اشعری قمی که توثیق خاص از سوی شیخ نجاشی دارد. عن علی بن حکم که توثیق خاص دارد. عن زیاد بن ابی الحلال که از سوی نجاشی توثیق شده است. عن عبدالله بن ابی یعفور که از اصحاب ثقات امام صادق علیه السلام است. «فی حدیث قال قلت لابی عبدالله علیه السلام الرجل یکون فی ثوبه نقط الدم لا یعلم به ثم یعلم قبل الصلاه فینسی ان یغسله فیصلی ثم یذکر بعدما صلی أیعید صلاته»، سوال عین مسئله است. کسی که خون در لباس او دیده شده، بعد فراموش کرده و مشغول نماز شده بعد از که مشغول نماز شد، به ذهن او رسید که این لباس آلوده بوده و با لباس متنجس دارد نماز می خواند، «قال یغسله و لا یعید صلاته الا ان یکون مقدار الدرهم مجتمعا فیغسله و یعید الصلاه» (1) . حدیث دلالتش کامل و صریح و سند هم درست، بلا اشکال مطلب استفاده شد.

ص: ۴۲۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه. .

صحیحه محمد بن مسلم

روایت دوم: صحیحه محمد بن مسلم که این حدیث صحیحه اعلایی است.

مراد از صحیح اعلایی

اگر دو یا سه نفر از اصحاب اجماع در سند باشد، صحیح اعلایی می شود. و تعریف کلی دیگر هم درباره صحیح اعلایی آمده و آن این است که وثاقت آن معروف و مشهور بین اصحاب رجال باشد.

سند و دلالت روایت

محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد عن حریز عن محمد بن مسلم که در ذیل این حدیث آمده است، امام می فرماید: «و اذا کنت قد رأیته و هو اکثر من مقدار الدرهم فضیعت غسله و صلیت فیه صلاه کثیره فاعد ما صلیت فیه» (۱) . اگر خون به اندازه درهم بود و قبلا هم دیده بودی و بعد تطهیر نکردی و از آن نجاست غفلت کردید، «ضیعت غسله» یعنی از شستن و تطهیر غفلت کردید و نماز زیادی در آن خواندید، همه را اعاده کنید. این حدیث هم از لحاظ دلالت و سند در نهایت استحکام است و هیچ شک و شبهه ای در سند و دلالت این دو تا روایت وجود ندارد. و کسی هم از فقهاء اشکالی در دلالت این دو حدیث داشته باشد.

صحیحه زراره

روایت سوم: صحیحه زراره باسناده اسناد شیخ طوسی عن الحسین بن سعید که اسناد شیخ طوسی به حسین بن سعید اهواز درست است. عن حماد عن حریز عن زراره که می شود صحیح اعلایی. در این حدیث آمده «قال قلت له اصاب ثوبی دم رعاف أو غیره أو شئ من منی فعلمت اثره الی ان اصیب له الماء فاصبت و حضرت الصلاه و نسیت ان بثوبی شیئا»، نجاست را قبلا دیدم و نشانه گذاری کردم و تصمیم گرفتم که به آب برسم، تطهیر کنم. ولی در همان لباس متنجس نسیانا نماز را خواندم. «و نسیت ان بثوبی شیئا و صلیت هم انی ذکرت بعد ذلک قال تعید الصلاه و تغسله» (۲) . نجاست را تطهیر کن و نمازی را که با لباس متنجس خوانده ای نسیانا، باید تطهیر کنی. اگر شما می گفتید که دم خصوصیت دارد که احتمال آن احتمال عقلایی نیست و احتمال هم مطابق با مذاق شرع نیست چون نجاست دم با سایر نجاست ها در مانعیت از صلاه، براساس مذاق شرع فرقی ندارد. مضافا بر آن این جا دم تنها نیامده و نجس دیگری آمده. هر نجسی که در لباس مصلی باشد و قبلا به او علم حاصل شود، در حین نماز فراموش بشود و بعد از نماز یادآور شد، باید اعاده کند.

ص: ۴۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

موثقه سماعه

روایت چهارم: موثقه سماعه باسناده عن الحسین بن سعید عن عثمان بن عیسی عن سماعه بن مهران «قال سالت اباعبدالله عن الرجل یری فی ثوبه الدم فینسی ان یغسله حتی یصلی قال یعید صلاته کی یهتم بالشئ اذا کان فی ثوبه عقوبه لنسیانه» (۱) . این حدیث هم دلالتش کامل است و بحثی در آن نیست. صحاحی که در این رابطه داریم، در حد استفاضه است و مطلب کامل و جزء موارد استثنائی است از لحاظ ادله روایی. نصوص متعدد و در عین حال معتبر و ظاهر بلکه صریح از لحاظ دلالت.

در نقطه مقابل صحیحه علاء بن رزین می گوید نماز اعاده ندارد

اما در نقطه مقابل روایت دیگری است که این روایت هم صحیحه است. صحیحه علاء بن رزین که از اصحاب معتمد امام صادق است. باسناده اسناد شیخ طوسی است.

سوال: مسانید شیخ در کجا آمده است؟

جواب:در آخر کتاب تهذیبین در مشیخه آمده. البته در معجم الثقات شیخ تجلیل تبریزی در آخر کتاب عنوان دارد الاسانید المحذوفه که آن جا کل این اسنادها آمده است. حدیثی که در مقابل آن نصوص قبلی حدیث معتبری است، باسناد شیخ طوسی عن محمد بن علی بن محبوب اشعری که شیخ نجاشی توثیق کرده. عن احمد بن محمد بن عیسی اشعری عن حسن بن محبوب عن علاء بن رزین «عن ابی عبدالله علیه السلام قال سالته عن الرجل یصیب ثوبه الشئ ینجسه فینسی ان یغسله فیصلی فیه ثم یذکر أنه لم یکن غسله»، سوال کردم از کسی که در لباس او نجاستی اصابت کرده بود و فراموش کرد آن را تطهیر کند، در آن لباس متنجس نماز به جا آورد و پس از انجام نماز یادآور شد که آن لباس تطهیر نکرده است.«أیعید صلاته قال لا یعید قد مضت الصلاه و کتبت له» (۲) ، نماز انجام شده و برای مصلی نوشته شده و تمام شد. از مواردی که رویارویی بسیار شدید از لحاظ متن است. متن هر دو طائفه در شدت درگیری است و قابل توجیه هم نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

نظر مرحوم آقای خویی در جمع دو دسته از روایات

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: یک جمع بین این دو دسته روایت در حد توهم اعلام شده است که جمعی است معیار و ملاک ندارد. و آن این است که گفته می شود روایات دال بر اعاده باید حمل شود بر استحباب و صحیحه علاء حمل شود بر این که اعاده واجب نیست. چون دلالت صحیحه صریح است و دلالت آن نصوص قبلی ظاهر است و قاعده تقدم نص بر ظاهر است. در جمع بین متعارضین قاعده تقدم نص بر ظاهر است. آن روایات دال بر اعاده حمل بر استحباب می شود. چون حدیث علاء بن رزین تصریح شده است که «مضت و کتبت» و در متون قبلی این چنین چیزی نبود و ظهور در اعاده داشت.

رد ترجیح نص بر ظاهر

اما این در حد یک توهم است، چون اولا شاهد بر جمع وجود ندارد و ثانیا ظهوراتی که در نصوص قبلی بود هم چیزی کمتر از نص نبود، بنابراین تقدم نص بر ظاهر مصداقا محرز نیست. مضافا بر این سید می فرماید: حقیقتا تعارض محقق است.

ترجیح بخاطر استفاضه

بعد از آن می فرماید: این دو دسته از روایات ترجیح دارد و آن عبارت است از مستفیض بودن روایات دال بر اعاده. روایت اگر استفاضه شد، ترجیح آن قطعی می شود چون از باب تقدم علم بر ظن است. تواتر مفید علم است و استفاضه مفید اطمینان است که مفاد تواتر، علم وجدانی است و مفاد استفاضه، علم تعبدی است. و خبر واحد که مفید ظن باشد، همان طوری که در برابر متواتر نمی تواند مقاومت کند، در برابر مستفیض هم نمی تواند مقاومت کند. سید می فرماید: هرچند این جا ظاهر تقابل و تعارض بین مشهور و غیر مشهور است، یک دسته از روایات مشهور و یکی هم خبر واحد معتبر و مبنای این است که شهرت را مرجح نمی دانیم. ولیکن می فرماید: این روایت در حد سنت می شود.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۴۲.

مراد از سنت در روایات دسته اول

سنت در اصطلاح اصول به دو معنا بکار می رود: معنای اول سنت در برابر کتاب که همان فعل و قول و تقریر است و معنای دوم سنت در رجال یعنی روایت قطعی الصدور که آن قطعی الصدور متواتر باشد یا مستفیض. بنابراین قابل مقاومت در برابر سنت نیست. و موید این مطلب رأی شیخ طائفه (۱) که می فرماید: خبر علاء بن رزین شاذ است و نصوصی که درباره وجوب اعاده است در حد مشهور است. شاذ قدرت مقاومت در برابر مشهور را ندارد.

صحیحه علاء موافق با عامه است

بعد موید دیگر هم ذکر می کند که فرض کنیم که این ترجیح را قبول نکردیم و گفتیم مشهور و غیر مشهور فرقی نمی کند و معتبر که بود، در عرض هم هستند. تعارض که کامل شد، می رود به وادی مرجحات اصلی که مخالفت عامه و موافقت کتاب بود. مضمون این حدیث دال بر عدم اعاده مطابق است با فتوای ابناء عامه کتاب مغنی ابن قدامه که اگر خواستید بحث فقهی استدلالی ابناء عامه را به یک مدرک معتبر ابناء عامه مستند کنید، به کتاب مغنی مستند کنید که هیچ اشکال و ابهامی و اختلافی وجود ندارد. در کتاب مغنی ابن قدامه (۲) آمده است که کسی که نماز را در لباس نجس نسیانا انجام داده باشد، این نماز صحیح است. پس مضمون صحیحه علاء مطابق است با فتوای ابناء عامه و در تعارض برای ما حل مشکل می کند. موافقت با عامه یعنی ساقط از اعتبار و نصوصی که دال بر اعتبار است، مخالف عامه در تعارض یعنی دارای اعتبار. بنابراین فتوای صحیح همان است که در متن آمده و دلیل بر این فتوا همین نصوص مستفیضه است و اشکال و اعتراض و خلافی هم قابل اعتماد و توجه نیست. بنابراین تا این جا فتوا با ادله در نهایت استحکام تمام است.

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۴۲۴.

۲- (۸) المغنی، ابن قدامه، جلد ۱، صفحه ۷۵۱ .

تفسیر آیات ۱۵۴ تا ۱۵۸ سوره بقره ۹۲/۱۰/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۱۵۴ تا ۱۵۸ سوره بقره

سوره بقره آیه ۱۵۴ تا ۱۵۸

آیه ای که امروز بحث می کنیم سوره بقره آیه ۱۵۴ تا ۱۵۸، به این جهت چهار آیه گفتیم که تفسیر این آیات گره خورده بهم هستند و این چهار تا آیه تفسیر آن مربوط به هم است.

یاءیها الذین آمنوا استعینوا بالصبر ....

آیه اول: «یاءیها الذین آمنوا استعینوا بالصبر و الصلاه ان الله مع الصابرین»

ترجمه

ای کسانی که ایمان آورده اید استعانت کنید و کمک بگیرید از صبر و صلاه. که خدا با صابرین است.

منزل آیه:

بعد مورد و منزل آیه در آیه بعدی بیان می شود که «و لا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات» که این آیه درباره شهدای بدر نازل شده است. «بل احیاء و لکن لا تشعرون» بلکه آن ها زنده هستند و شما درک نمی کنید. اشعار این مطلب را ندارید. پس از این می فرماید: «و لنبلونکم بشئ من الخوف و الجوع» که «نبلونکم» یعنی «نختبرکم» آزمایش می کنیم شما را بشئ یعنی به اندازه اندکی، به قلیلی از خوف و جوع و نقص از اموال و انفس، امتحانات الهی این است. گاهی در برابر خوف و خطری قرار می گیرد و گاهی در برابر مشکل مالی و معیشتی و گاهی در برابر نقص از اموال یعنی ضررهای مالی می بینند و گاهی ضررهای جانی می بینند.

ص: ۴۳۱

ثمرات چرا جداگانه آمده؟

و ثمرات که در تفاسیر گفته شده است ثمرات از دست دادن فرزندان است که ثمره القلب است. «و بشر الصابرین» برای صبرکننده مژده داده می شود. آن هایی که صبر کرده چه کسانی هستند؟ «الذین اذا اصابتهم مصیبه» آن صابرین کسانی هستند که مصیبتی که برای آنها برسد، «قالوا انا لله و انا الیه راجعون» می گویند ما از خداییم و به سوی خدا می رویم.

اثرات بعضی از اذکار آنی است

گاهی بعضی از ذکرها اثرش مثل اثر چاقو و بریدن پنیر است که بدون معطلی نتیجه می دهد و اثر عینی است. از جمله آن اذکار ذکری درباره دفع وسوسه و خطورات است و یک ذکری هم درباره مصیبت درگذشت بستگان و نزدیکان است که اثر آن فوری است. آن ذکری که درباره دفع وسوسه است همان تعقیب مشترک است «لا اله الا الله الها واحدا و نحن له مسلمون» تا «استغفر الله الذی لا اله الا هو الحی القیوم و اتوب الیه» که اولین ذکر تعقیب است. این درباره وسوسه و خطورات را از بین می برد. چون یکی از چیزهایی که سراغ آدم مومن می آید خطورات است و سائر وسوسه ها را که حداقل دوبار در تعقیبات روزانه تان بخوانید. فوائد زیادی دارد و فائده وسعت رزق هم دارد. و اما ذکر دومی که درباره وقوع مصیبت درگذشت بستگان و نزدیکان و عزیزان است. علاج آن «انا لله و انا الیه راجعون» است. ذکری است که همان لحظه آب روی آتش است. اولین بار که تکرار می شود ده بار باید تکرار بشود و بعد هم هر موقع که برایش حالت انکسار و ناراحتی پیش آمد فورا آن را تکرار کند. و برای ذکر روزانه اش اگر بخواهد از آن مصیبت ذهنش کاملا خالی بشود، تا چهل روز صبح و ظهر و شب در تعقیبات نماز این را هر نوبت سه بار تکرار کند. و هر روز هم سه نوبت در تعقیب نماز صبح «فالله خیر حافظا و هو ارحم الراحمین» برای سلامت آقا امام زمان بخوانید. که اثر آن سربازی تان را تنظیم می کند و اگر کسی سرباز آقا باشد، مشکل ندارد و بعد سلامت آقا سلامت خودتان است و سلامتی عالم اسلام است، سلامتی دین و مذهب است و اظهار ارادت هم است.

ص: ۴۳۲

نکات کلامی و فلسفی و دینی آیه انا لله و انا الیه راجعون

«انـا لله و انـا الیه راجعون»، یک نکته معرفتی هم دارد و آن این است که در همین «انا لله و انا الیه راجعون» یک معرفت کلامی است، یک معرفت فلسـفی است و یک معرفت دینی است. معرفت کلامی آن «انا لله» اشاره به مبـدأ دارد و «الیه راجعون» اشاره به معاد دارد. نکته فلسـفی این است که وجود انسان را این آیه تعیین می کند که مبدأ و منتهایش کجاست. فلسفه که از وجود و حـدود وجـود بحث می کنـد. که وجـود و مـاهیت در حقیقت عبـارت است از بحث ذات و حـدود ذات. خود ذات می شود وجود و حـدود ذات می شود مـاهیت. اصـاله الوجود و اصـاله المـاهیه بحث کرده انـد ولی در اصول، اربابان اصول می گویند بحث ماهیت و وجود، نزاع لفظی است. که دو دسته شدند اشراقی و مشایی که مشایی قائل به اصاله الوجود هستند و یک دسته اشـراقی شدند قائل به اصاله الماهیه از محی الدین و سـهروردی و شـیخ الاشـراق و ملاصدرا و غیره. ولی اصول می گوید نزاع تـان لفظی است. برای این که بحث مـاهیت حـدود وجود را بیـان می کنـد. در حقیقت مرکز اصـلی بحث ماهیت، همان وجود است که حـدود آن را بیـان می کنـد. جنس و فصـل یـک ذات، حـدود یک ذات است و حـدود ذات خارج از ذات نیست. از جمله کسانی که قائل به این مطلب بوده است، از باب کشف انی باید شـیخ صدرا باشد که هم در فلسـفه اسـتاد اول بود و جزء شاگردان اول سـید القاضـی شـیخ صدرا بوده است و شاگرد ایشان علامه جعفری هم اظهار می کند همین نظر را می گوید که نظر اصول است که نزاع بین اصـاله الوجود و اصـاله المـاهیه نزاع لفظی است. پس آیه «انـا لله و انا الیه راجعون» وجود انسان را ایـن آیـه معرفی می کنـد. معرفـت واقعی ایـن وجـود عظیـم و اصـیل اسـت. دنیـا انسـان را نشـناخت و علم انسـان را نشـناخت. دانشـمندان کتاب نوشـتند انسان موجود ناشناخته. درست است از نظر علم شناسایی نمی شود. علم هر قدر تجربه کند، می بیند که بعـد دیگر است. علم می گویـد الا‌ـن معادلات تمام شـد و یک مرتبه می بینی که خلاف معادل دری باز شـد یا فهم انسان تمام و قابلیت او تمام ولی یک مرتبه می بینی که یک چیزی به او الهام شـد. خودش نفهمید و اسـتاد نفهمید و مدارک و منابع چیزی نبود یک مرتبه دو رکعت نماز خوانـد گفت. که این دعا هم یادتان نرود که گاهی می خواسـتم برای رشـد علمی بیشتر باشـد، این دعـا را که خوانـدم نتیجه اش را گرفتم «رب زدنی علمـا و فهمـا و یقینـا و عملا‌ـ صالحا و الحقنی بالصالحین» که در قنوت بخوانیـد، مخصوصـا قنوت غفلیه بخوانیـد. انسـان موجود ناشـناخته است، یک مرتبه از یک دعایی یک چیزی به ذهن او الهـام شـد. موجود ناشـناخته است و چه ابعادی دارد و چه تعاریفی دارد. علم تعریف هایی کرده است، فلسـفه مادی هم حیوان ناطق گفته است و علم هم گفته است که یک ترکیبی است از ده میلیارد سـلول با نظم خاص و یک حیاتی هم به او داده شـده است، توجیه ندارد که حیات از کجا آمد. بنابراین دنیا نتوانست انسان را معرفی کند، ابعادی است عجیب و کل علم الان با این همه پیشـرفت هنوز نتوانسـتند بگوینـد که چرا یک عـده از موجودات نباتات شدنـد و یک عده ای نباتات نشده اند. این دانش روز با آخرین پیشـرفت ها نتوانستند جواب بگوینـد و حیات را که اصـلا توانسـتند جواب بدهند که حیات از کجا آمد. آن ها تجربه می کنند، می گویند اگر این نظم ها درست بود، حرکت می آید و حیات حرکت با اراده است. این حیات از کجا آمد؟ که این بحث های فقه اکبر است. این موجود و این انسانی که شـناخته نشده که این روح او چیست و جسم او چیست و این چه موجودی است، در آخر آمـد قرآن معرفی کرد، گفت تو محـدود در این چهـارچوبه مـادی نیستی، تو «انا لله و انا الیه راجعون» است. از خـدا تـا به خـداست و این است که محور آمـده و این است که کـل جهـان برای او آفریـده شـده است و او برای «الیه راجعون» آفریـده شـده است. و معرفت دینی آیه که موجودی به این عظمت و به این جایگاه و بزرگی باید بداند که فقط برای معیشت آفریده نشده و الا لغو است و باید هدف بالاتری داشته باشد که این خرج ها عقلایی و درست باشد.

اولئک علیهم صلوات من ربهم و رحمه

بعد در آیه بعدی می فرماید: «اولئک علیهم صلوات من ربهم»، مطلب را کامل کرد و مژده داد و آن نکته معرفتی را برای آدم اعلام می کند. اگر این طوری بودید، برای این افراد این صابران و این مصلیان صلواتی و درودهایی و رحمتی از سوی خدا عنایت می شود «و اولئک هم المهتدون» و این ها کسانی هستند که هدایت حق را پذیرفته اند.

منظور از صبر و صلاه و استعانت و صابران چیست؟

از این متن دو سه نکته مورد توجه قرار گرفت: ۱. صبر، ۲. صلاه، ۳. استعانت. منظور از استعانت چیست، صبر چیست، صلاه چیست و صابران چه کسانی هستند؟ شیخ عیاشی درتفسیر عیاشی روایتی را نقل می کند از فضیل از امام باقر. امام باقر علیه السلام «قال یا فضیل بلغ من لقیت من موالینا عنا السلام» امام باقر یک سلام عموم به ما رسانده است «و قل لهم انی اقول انی لا اغنی عنکم من الله شئ الا بورع» و به آن ها بگو که من می گویم، چیزی شما را بی نیاز نمی کند مگر ورع و تقوای الهی. یعنی حقیقتا چیزی که در همین دنیا این چند روزه و در آینده زندگی و در آخر و پس از مرگ، چیزی که انسان را رها نمی کند، تقواست. و هیچ چیزی برای انسان وفا و بقاء ندارد، بهترین یار، بهترین فرزند، بهترین پدر، بهترین همسر، بهترین اموال، هیچ چیزی برای آدم وفا و بقاء ندارد و چیزی که همیشه همراه آدم است تقواست. در همین دنیا تقوا که همراه تان است، یک کمک برایتان است. این که حفاظ و حصار آدم در مسیر زندگی، تقواست. تقوا یک حصار است و یک حفاظ است و از هر خطری آدم را حفظ می کند. کارهای زندگی اگر روبه راه نمی شود، ببیند تقوا یک جایی کم شده و آن را باید اصلاح کند. «فاحفظوا السنتکم» به شوخی هم دروغ نگویید و به شوخی هم غیبت نکنید. حفظ لسان دستور امام باقر با آن پیام خاص. «و کفوا ایدیکم» و دست نگه دارید از اذیت و آزار مردم حتی برای بچه و خانواده تان. ما که قدرت نظامی و سیاسی و فیزیکی که نداریم، اما یک زن و بچه داریم که حتی برای بچه کوچک تان دست بلند نکنید. «و علیکم بالصبر و الصلاه ان الله مع الصابرین» (۱) ، به شیعیان و موالیان من بگویید به صبر و صلاه که خدا با صابران است. این صبر و صلاه چیست؟ یک ترجمه ظاهری دارد و یک معنای وسیع است. ترجمه ظاهری آن که در تفاسیر آمده صبر یعنی صوم و صلاه هم صلاه است، «ان الله مع الصابرین» که خدا با صابرین است که صابران یعنی کسانی که صائم و مصلی هستند، این یک ترجمه ظاهری آن است. ولی ما به عنوان برداشت رجایی و از مجموع مقدمات و موخرات استفاده می کنیم که این صوم و صلاه که مصداق صبر باشد، مصداق است اما معنای مفهومی صبر این است که از روایات هم استفاده می شود، در برابر خطرات و جاذبه های کاذب و عوامل درونی و بیرونی که به انحراف آدم را بکشاند، آدم باید مقابله کند که در روایات آمده صبر یعنی در برابر گناه و انحراف، مسیرش را مستقیم حرکت کند. صلاه هم می شود سمبل عبودیت که مسیر را منحرف نکنید و هر قدر فشار بر شما وارد بشود، تن به انحراف ندهید. صلاه که معنای قدر متیقن عبودیت است، در عمق عبودیت فرو بروید و با عبودیت مسیر را ادامه بدهید، این است که «اولئک علیهم صلوات من ربهم». که در این موقع دنیا هم از همین راه، در اختیار آدم است. خدا دنیا را برای بندگان خودش می دهد، دنیای خوب. خداوند توفیق بدهد که از استعانت کنندگان به صبر و صلاه باشیم.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۸.

حکم صلاه در لباس نجس نسیانا ۹۲/۱۰/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم صلاه در لباس نجس نسیانا

بررسی اقوال فقهاء درباره صلاه در لباس متنجس نسیانا

سه قول (اعاده و قضاء، عدم وجوب اعاده و قضاء، تفصیل)

گفته شد که سه قول وجود دارد: قول اول وجوب اعاده و قضاء. قول دوم عدم وجوب اعاده و قضاء و قول سوم تفصیل بین وجوب اعاده و عدم وجوب قضاء. قول اول گفته شد که قول مشهور است و در این رابطه از قواعد هم استفاده شد ولیکن مستند اصلی ما نصوص بود که در حد استفاضه که شرح آن را بیان کردیم. صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا مناص عن القول المشهور»، پس از که نصوص در باب متظافر بلکه در حد استفاضه باشد، هیچ راه دیگری نیست مگر این که همان قول مشهور را اعلام بکنیم و بگوییم کسی که نماز در لباس نجس نسیانا انجام بدهد یعنی قبلا علم داشت به نجاست و موقع نماز غفلت کرد و نماز را خواند، بعد از نماز متذکر شد، باید در وقت اعاده کند و اگر تا خارج وقت متذکر نشد، باید قضاء کند. این قول مشهور بود که ادله و شرح مسئله در جلسه قبل گفته شد.

قائلین به قول دوم

قول دوم گفته می شود که این قول برعکس قول اول کسی که صلاه را در لباس نجس نسیانا انجام داده، نه اعاده دارد و نه قضاء. صاحب جواهر (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این قول نسبت داده شده به شیخ طائفه و از سوی دیگر محقق حلی (۳) در معتبر این رأی را تحسین کرده است و سید صاحب مدارک (۴) قدس الله نفسه الزکیه در مدارک به طور قطع گفته است که این مطلب درست است. علامه (۵) در کتاب تذکره این مطلب را تعرض کرده است و فرموده است که شیخ طائفه در بعضی از کتبش این حکم را اعلام کرده است.

ص: ۴۳۵

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۲۰.

۲- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۱۸ و ۲۱۹.

۳- المعتبر، محقق حلی، جلد ۱، صفحه ۴۴۱.

۴- مدارک الاحکام، محمد بن علی موسوی عاملی، جلد ۲، صفحه ۳۴۸.

۵- تذکره الفقهاء، علامه حلی، جلد ۲، صفحه ۴۹۰.

ادله قائلین به قول دوم (اصل اجزاء، حدیث رفع، حدیث موثقه عمار)

اما ادله: صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استدلالی که می شود در جهت اثبات این قول از این قرار است: ۱. تمسک به اصاله الاجزاء. ما اصلی داریم در عبادات و آن این است که اگر عبادات با صورت ظاهری انجام بگیرد و شکوکی که اگر پیش بیاید، اصل اجزاء است مگر این که یقین به بطلان پیدا کنید. احتمال در برابر اصل نمی تواند مقاومت کند. یقین بر بطلان نداریم و اصل اجزاء است. ۲. حدیث رفع که همان مورد نسیان از فرازهای مرفوع است که «رفع عن امتی النسیان»، بنابراین آن قانون کلی است و این مصداق هم یک موردی است که آن قانون این جا تطبیق می کند. ۳. روایت موثقه عمار، که در این حدیث آمده است که سوال شده است از امام علیه السلام که اگر کسی نسیانا در ثوب نجس نماز بخواند، چه حکمی دارد؟ امام فرموده است: «لا یعید» (۱) . جمله «لا یعید» دارد بنابراین اعاده که در کار نبود، به طریق اولی قضائی هم در کار نیست. دلیل ، دلالتش کافی و سندش هم معتبر.

بررسی ادله قول دوم

صاحب جواهر این ادله را نقد می کند.

بررسی اصل اجزاء

صاحب جواهر می فرماید: اما اصاله الاجزاء اصلا و فرعا خالی از اشکال نیست. اما اصلا خود اصاله الاجزاء یک اعتبار معینی ندارد به عنوان یک اصل، در حد یک استحسان ممکن است ولی نه یک اصل شرعی است و نه یک اصل عقلایی. و فرعا در مثل چنین موردی که یقین دارد مکلف که در لباس نجس نماز به جا آورده، جایی برای اصاله الاجزاء مهیا نیست. اصاله الاجزاء ممکن است درباره شکوک بدوی جاری بشود اما این جا یقین به نجاست بوده، جایی برای اصاله الاجزاء نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۱۰ از ابواب احکام خلوت، حدیث ۳، ط اسلامیه.

بررسی حدیث رفع

و اما درباره حدیث رفع اشکالاتی که قبلا داشتیم، صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه اشکال دیگری می کند، می گوید: حدیث رفع مخصص است و این نصوص خاص که درباره صلاه در نجس نسایا آمده است و حکم به اعاده و قضاء داده که نصوص هم در حد استفاضه است، عموم حدیث رفع را تخصیص داده. آن یک عمومی داشت و نصوص خاص آمد که در این مورد نماز باید اعاده بشود در وقت یا قضاء در خارج وقت، تخصیص داده است.

بررسی موثقه عمار

اما روایت موثقه عمار که آمده است، سوال درباره استنجاء است. سوال شده است که استنجاء را فراموش کردم و تطهیر نکردم الان نماز خواندم، چه می شود؟ فرمود «لا یعید». صاحب جواهر می فرماید: اولا این موثقه احتمال خصوصیت در آن است. به این معنا که احتمال دارد که استنجاء از غایط باشد و استنجاء با آب تطهیر نکرده اما استنجاء به احجار درست است. سوال کرده است که تطهیر به آب نشده و با احجار و بعد وضو گرفتم و نماز خواندم. قرینه هم دارد که در آخر می گوید وضویت صحیح است. استفاده می شود که تطهیر با احجار هم درست است. این احتمال خصوصیت است. اگر بگویید که احتمال ضعیفی است، می گوییم احتمال که ضعیف هم باشد ولی عقلی فقط نباشد و عقلایی باشد. ولی اگر از بیرون قرینه داشت، احتمال تقویت می شود. با توجه به نصوص مستفیضه ای که داشتیم، این جا این احتمال تقویت پیدا می کند و حمل بشود بر تطهیر به احجار.

ص: ۴۳۷

تعارض موثقه عمار با صحاح ابی نصر بزنطی و زراره

ثانیا این حدیث معارض است به اقوی. در همان باب خودش قطع نظر از معارضه با نصوص مستفیضه، در مورد استنجاء روایت دیگری داریم صحیحه عمرو بن ابی نصر (۱) از امام صادق و صحیحه زراره (۲) که در این دو حدیثی که درباره استنجاء آمده است، سوال شده است از امام که اگر استنجاء را فراموش کردم و نماز خواندم، امام فرموده است: «یعید». بنابراین این حدیث اشکال اصلی اش این است که معارض است با دو تا روایت صحیحه در همین مسئله خودش. در رجال گفتیم که گفته شده است و درست هم این است که اگر روایت موثقه با روایت صحیحه تعارض کند، ترجیح با صحیحه است. این قولی است که گفته شده است و تحقیق هم این است. مخصوصا اگر صحیحه متعدد باشد. در این مورد دو تا صحیحه بسیار متین که صحیحه زراره و صحیحه ابی نصر بزنطی و موثقه عمار هم طرف دیگر است، بنابراین قابل معارضه هم نیست.

معرض عنها بودن موثقه عمار

اشکال سوم صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این موثقه معرض عنهاست. معرض عنها در برابر روایت مشهوره قرار گرفته است. هر جا یک روایت مشهور بود، روایت مقابل اگر داشت همیشه معرض عنها نیست. چون مشهور دلالت التزامی ندارد که قطعا غیر مشهور معرض عنها باشد. چون ممکن است غیر مشهور هم قولی باشد و عده ای باشد پس اعراض صورت نگرفته است. گاهی می تواند معرض عنها باشد و گاهی می تواند معرض عنها نباشد. اما صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این روایت موثقه معرض عنهاست. و می فرماید: «امرنا بالاخذ بما اشتهر بینهم»، ما مامور هستیم که اخذ کنیم در صورت تعارض به آن روایتی که مشهور باشد بین اصحاب که در مقبوله عمر بن حنظله آمده است «خذ بما اشتهر بینهم». دلیل آن را هم می گوید «لانهم اعرف بالخطاب»، قدمای اصحاب با آن پاکی و قداست و با آن تبحر و کفایت و درایت و با آن احتیاط دینی که بعضی هایشان تابعی هستند و از اصحاب نقل می کنند، اگر بنا بشود به آنها اعتماد نکنیم، به کجا اعتماد کنیم؟ آن ها اعرف به حقائق نصوص و روایات هستند. قرب زمانی و قداست نفسی و تبحر علمی و فقهی. بنابراین با این که معارض است و خود این روایت هم معرض عنها است، به این روایت اعتماد نمی شود.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۱۸ از ابواب نواقض وضو، حدیث ۳، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۱۸ از ابواب نواقض وضو، حدیث ۷، ط اسلامیه.

بیان مرحوم آقای خویی در مورد ادله استنادی قول دوم

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: موثقه را از بحث قبلی به دست آوردید که صحیحه علاء که صحیحه هم است با آن دسته از روایات که متظافر هستند، قابلیت مقاومت ندارد. برای این که آن دسته از روایات که دلالت داشتند بر قول مشهور در حد استفاضه بودند. پس از که روایت در حد استفاضه برسد، می شود علم عقلایی و اطمینان. خبر که ظنی الصدور است و اعتبارش اعتبار شرعی است، در برابر علم وجدانی و علم عقلایی قابلیت مقاومت را ندارد. بنابراین قدرت معارضه با آن دسته از روایات را ندارد، لذا از اعتبار ساقط است.

اما قول سوم: قول به تفصیل

اما قول سوم: تفصیل بین قضاء و اعاده که قضاء واجب نیست و اعاده در وقت واجب است.

قائلین این قول و ادله آن ها

قائلین به این قول گفته می شود که شیخ طوسی در استبصار است. صاحب حدائق و فاضل هندی هم این قول را تایید فرموده است. اما ادله قول سوم: صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیلی که نسبت به اثبات قول سوم اقامه می شود و گفته می شود که این قول مشهور بین متاخرین است، این است که مقتضای جمع بین دو دسته از روایات که روایات دال بر اعاده و روایات دال بر عدم، به این صورت است که روایاتی که دلالت دارند بر اعاده، حمل می شود بر اعاده بر وقت و روایاتی که دلالت دارند بر عدم اعاده، حمل می شوند بر عدم اعاده در خارج وقت یعنی بر عدم وجوب قضاء. این مقتضای جمع بین دو دسته از روایت است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۴۵.

مکاتبه علی بن مهزیار و اعتبار سلیمان بن رشید

بعد می فرمایند: شاهد جمع هم در این رابطه وجود دارد که حدیث علی بن مهزیار است که مکاتبه ای است: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد و عبدالله بن محمد جمیعا عن علی بن مهزیار«قال کتب الیه سلیمان بن رشید یخبره انه بال فی ظلمه اللیل و انه اصاب کفه برد نقطه من البول لم یشک انه اصابه و لم یره و انه مسحها بخرقه ثم نسی ان یغسله و تمسح بدهن فمسح به کفیه و وجهه و رأسه ثم توضو وضوء الصلاه فصلی فاجابه بجواب قرأت بخطه اما ما توهمت مما اصاب یدک فلیس بشئ الا ما تحقق فان حققت ذلک کنت حقیقا ان تعید الصلاه اللواتی کنت صلیتهن بذلک الوضو بعینه، ما کان منهن فی وقتها و ما فات وقتها فلا اعاده علیک لها» (۱) ، در این روایت تصریح شده است که آن چه که در وقت هست، اعاده کن و اگر خارج وقت باشد، اعاده ندارد. شاهد جمع بین دو دسته از روایات، روایت علی بن مهزیار است. صاحب جواهر می فرماید: اولا قولی که به شیخ نسبت داده شده، این قول در استبصار است. استبصار کتاب فتوایی نیست و در کتب فتوایی شیخ نیامده، بنابراین از اعتباری برخوردار نیست. در بحث استدلال ممکن است استدلال شیخ جایی با فتوایش فرق کند اما دو فتوای مختلف نیست و کتاب استبصار کتاب فتوایی نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

نظر صاحب جواهر در اعتبار روایت علی بن مهزیار

و ثانیا مرحوم فیض می فرماید: متن این حدیث اضطراب دارد. پس از که متن اضطراب داشته باشد، از اعتبار ساقط خواهد بود. در آخر هم صاحب جواهر می فرماید: این حدیث هرچند ظاهر آن جمع بین دو دسته از روایت باشد ولیکن در برابر این حدیث صحیحه علی بن جعفر در کتاب وسائل باب ۴۰ از ابواب نجاسات حدیث ۱ دلالت صریح دارد بر این که قضاء و اعاده نیست پس ظهور در برابر صریح قابلیت مقاومت را ندارد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حدیث علی بن مهزیار که گفته شده است، قابل استناد نیست. برای این که در سند این حدیث سلیمان بن رشید که علی بن مهزیار از او رساله نامه را نقل می کند، مضافا بر این که این حدیث مکاتبه است و مضمره است و خلاف مشهور است، و قابلیت مقاومت با صحاح را ندارد مثل صحیحه محمد بن مسلم (۱) و عیب دیگر این که این حدیث سندش کامل نیست. سلیمان بن رشید اصلا درباره اش توثیقی نیامده بلکه یقال که از قضات خلیفه جور باشد که قطعا به این سند اعتماد نخواهد شد. مضافا براینکه ایشان می فرماید که دلالتش هم قابل استناد نیست. چون دلالت بر مطلوب ما ندارد و دلالت بر اعاده و عدم اعاده در وقت ندارد بلکه در جهت عدم تنجیس منجس است. روایت علی بن مهزیار که دلالتش تمام نشد و سندش هم مشکل داشت، از اعتبار کنار گذاشته می شود و همان طوری که صاحب جواهر فرمودند، مشهوری که گفته می شود لا خلاف فیه و فتوای متن، همان است که گفته شد که اگر کسی نماز در لباس نجس نسیانا انجام بدهد، اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت است. بنابراین فتوای متن در نهایت استحکام است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه.

فروعات بحث نماز با لباس نجس نسیانا ۹۲/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعات بحث نماز با لباس نجس نسیانا

ادامه بررسی حکم نماز با لباس نجس نسیانا

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا کان ناسیا فالاقوی وجوب الاعاده او القضاء مطلقا»

نظر صاحب عروه اعاده در وقت و قضاء در خارج وقت بود

کسی که می داند که لباس او متنجس است و بعد فراموش کرد و مشغول نماز شد و بعد از نماز یادش افتاد که نماز در لباس نجس به جا آورده، اقوی اعاده در وقت و اگر وقت باقی نبود، قضاء کند. «سواء تذکر بعد الصلاه او فی اثنائها امکن التطهیر او التبدیل ام لا»، فرق نمی کند کسی که ناسی است و نجاست را فراموش کرده در وسط نماز یادش بیاید یا بعد از نماز. نصوصی که داریم هم درباره اتمام نماز آمده و دستور به اعاده و قضاء و هم در اثناء. اما نصوصی که درباره بعد از اتمام نماز آمده بود که بحث کردیم در جلسات قبلی.

نصوص مربوط به اعاده یا قضاء در اثناء صلاه

و اما نصوصی که درباره اعاده نماز آمده است که اگر در اثناء نماز یادش بیاید که نماز را در نجاست خوانده،

صحیحه عبدالله بن سنان

از این نصوص صحیحه عبدالله بن سنان از ابی عبدالله علیه السلام که می فرماید: «ان رأیت فی ثوبک دما و انت تصلی و لم تکن رأیته قبل ذلک فاتم صلاتک فاذا انصرفت فاغسله» که تا این جا مربوط می شد به بحث قبلی، و اما می فرماید: «و ان کنت رأیته قبل ان تصلی فلم تغسله ثم رأیت بعد و انت فی صلاتک فانصرف فاغسله و اعد صلاتک» (۱) ، سند معتبر و صحیح است و دلالت هم کامل بلکه تصریح است.

ص: ۴۴۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۴ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

صحیحه علی بن جعفر

و همین طور حدیث دیگر روایتی است از علی بن جعفر علیهما السلام «سالته عن رجل ذکر و هو فی صلاته انه لم یستنج من الخلاء» سوال کردم از کسی که در حین صلاه یادآور شد که استنجاء نکرده است «قال ینصرف و یستنجی من الخلاء و یعید

الصلاه» (۱) ، دلالت کامل است که در وسط صلاه یادش آمده که قبلا استنجاء نکرده، همان وسط نماز باید نمازش را قطع کند و منصرف بشود و بعد هم اعاده کند. بنابراین با این دو تا حدیث صحیح این مطلب یعنی اطلاق کامل شد که اعم از این که تذکر و یادآوری و التفات بعد از صلاه باشد یا در اثناء صلاه و فرق نمی کند. «امکن التطهیر او التبدیل ام لا» تطهیر و تبدیل لباس ممکن باشد یا ممکن نباشد. برای این که نصوص اطلاق داشت و اطلاق آن شامل همه صور می شود.

مسئله اول: ناسی حکم نجاست تکلیفا و وضعا حکم جاهل است

مسئله ۱: سید می فرماید: «ناسی الحکم تکلیفا او وضعا کجاهله فی وجوب الاعاده و القضاء»، کسی که ناسی حکم نجاست باشد. قبلا حکم نجاست را می دانسته و فراموش کرده یا حکم تکلیفی آن یعنی وجوب تطهیر را نسیان کرده یا حکم وضعی آن یعنی شرطیت طهارت را نسیان کرده، فرق نمی کند. ناسی حکم تکلیفا یا وضعا مثل جاهل حکم است در وجوب اعاده و قضاء. گفته بودیم اگر جاهل قاصر باشد، نه اعاده و نه قضاء علی المشهور. اما اگر جاهل مقصر باشد هم اعاده دارد و هم قضاء. در ناسی به نحوی مقصر است. چون مقصر تکلیف متوجه مکلف می شود و در قاصر تکلیف متوجه نشده است. در ناسی تکلیف متوجه است. تا این جا بحث از ناسی موضوع بود که موضوع نجاست را فراموش کرده بود و الان حکم نجاست را فراموش می کند که می شود جاهل مقصر. اگر براساس قواعد باشد، ناسی می شود مقصر اما در متن مراجعه کنید از متن چیزی استفاده نمی شود. «ناسی الحکم تکلیفا أو وضعا کجاهله فی وجوب الاعاده و القضاء» عبارت اجمال دارد چون «کجاهله» مطلق است. یک گونه جاهل این بود که اعاده و قضاء کند و یک گونه جاهل بود که اعاده و قضاء نداشت، لذا از متن صریح استفاده نمی شود.

ص: ۴۴۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۹ از ابواب خلوت، حدیث ۲، ط اسلامیه.

سوال: از فی وجوب الاعاده و القضاء می شود استفاده کرد؟

جواب: این وجوب ممکن است محل بحث باشد. در بحث از وجوب اعاده و قضاء که وجوب دارد یا ندارد.

حکم نماز کسی که فکر می کرد با شستشوی لباس طهارت حاصل شده و نماز خواند

مسئله ۲: «لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلی فیه و بعد ذلک تبین له بقاء نجاسته فالظاهر انه من باب الجهل بالموضوع فلا یجب علیه الاعاده او القضاء». اگر کسی ثوب نجس خوش را تطهیر کند و علم به طهارت به دست بیاورد، بعد از که علم به طهارت به دست آورد، نمازش را بخواند و بعد از نماز دید که نجاست باقی است، ظاهر این است که این صورت از مسئله از باب جهل به موضوع است که نه برایش اعاده واجب است و نه قضاء. این را در صحیحه زراره هم خواندیم و تقریبا عین این مطلب آمده که می فرماید: «فان ظننت انه قد اصابه» منظور از این ظن در اصطلاح یعنی اطمینان پیدا کرده است «فنظرت و لم أر فیه شیئا ثم صلیت فرأیته فیه» دیدم که قبل از نماز چیزی نیست. «فرأیت فیه بعد الصلاه قال تغسله و لا تعید الصلاه» (۱) ، نص صریح این مطلب را بیان می دارد. در این حکم شکی وجود ندارد.

احتمال خلاف قابل اعتناء نیست

ص: ۴۴۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

اما یک نکته ای در این مسئله است و آن این است که «فالظاهر انه من باب الجهل بالموضوع»، ظاهراین است که از باب جهل به موضوع باشد که ظاهر یعنی احتمال خلاف هم وجود دارد و احتمال دارد که از باب جهل به موضوع نباشد. چون جهل به موضوع این است که اصلا موضوع را نمی داند و این قبلا می دانسته ولی الان بعد از شستشو شک کرده، اگر جهل به موضوع نباشد، حکم برمی گردد. چون یقین به نجاست بوده و الان شک در ازاله کرده و می شود استصحاب و حکم برعکس می شود که اعاده و قضاء دارد. اگر گفته بشود که یکی از شرائط استصحاب اتصال شک و یقین است و این جا فاصله بین شک و یقین حاصل شده است به این نحو که یقین به نجاست داشتید و بعد یقین به طهارت داشتید و شک می شود شک ساری و آن یقین را از بین می برد و فاصله یقینی دیگر نیست. شک ساری بود، یقین می شود شک بنابراین یک یقین دارید و یک شک و استصحاب می شود. این خلاف ظاهر است اما مامور به ظاهر هستیم. ظاهر همین است و ظاهر حجت است و ما هم براساس حجیت ظهور، فتوا طبق همین ظاهر اعلام می شود. ظاهرا این است که از باب جهل به موضوع است نه اعاده واجب است و نه قضاء. چند تا مسئله سید آورده که تمام این فروع برمی گردد به شک در موضوع و همه حکم آن از حدیث زراره و قواعد فقهیه بود و این ها از مصادیق شک در موضوع است.

ص: ۴۴۵

مسئله بعد: کسی که رطوبتی دیده و بعد از نماز معلوم شده که نجاست بوده

«و کذا لو شک فی نجاسته ثم تبین بعد الصلاه انه کان نجسا» که این هم شبهه موضوعیه است که «لا یجب الاعاده و لا یجب القضاء» طبق حدیث زراره.

حسنه میسر

حدیث دیگری در این رابطه است تحت عنوان حسنه میسر: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن معاویه بن عمار عن میسر «قال قلت لابی عبدالله علیه السلام آمر الجاهلیه فتغسل ثوبی من المنی فلا تبالغ فی غسله فاصلی فیه فاذا هو یابس قال اعد صلاتک اما انک لو کنت غسلت انت لم یکن علیک شئ» (۱) ، این حدیثی است که سید الحکیم (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صدر حسنه با این حکم تعارض دارد و سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث موید مطلوب است و به ذیل آن تمسک می کند. صدر این بود که من کنیزی داشتم و دستور دادم که لباس من را تطهیر کند که آلوده به منی بوده ولی او در شستشو آن چنان توجهی نکرد، شست و من در آن نماز خواندم دیدم که این لباس هنوز در آن منی دیده می شود، آقا فرمود:«اعد صلاتک» که عین همان مسئله قبلی ماست.

ص: ۴۴۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۱۸ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۴۱.

بیان سید حکیم که اگر خلاف اماره کشف شود، اماره مجزی نیست

سید الحکیم می فرماید: این صدر تعارض دارد اما تعارض آن را این گونه حل کنیم که اعتماد به غسل و شستشو توسط جاریه براساس اصاله الصحه بوده و قاعده صحت در صورت خطاء و اشتباه مجزی نیست. قاعده صحت اماره است و اصل نیست، اماره در صورت خطاء مجزی نیست. اصل اگر محرز یا اصل تنزیلی بود، مجزی بود اما در صورت کشف خلاف مجزی نیست، این به این مطلب نظر دارد.

بیان مرحوم خویی

اما سید الاستاد می فرماید: ذیل این حدیث تصریح دارد به صحت حکمی که در متن آمده. در متن آمده بود که اگر نجاست شستشو شده باشد و بعد از شستن نماز خواند و بعد از نماز دید که یک مقدار نجاستی است، گفت که از باب جهل در موضوع است که نه اعاده دارد و نه قضاء و این ذیل روایت عین این مطلب را گفته است که «اما انک لو کنت غسلت لم یکن علیک شیئ» که بعد از نماز این را می دیدی، هیچ مشکلی نداشتی. بنابراین با این نصی که بیان شد دیدیم که اگر نجاستی را تطهیر کند و بعد از نماز علم پیدا بکند به طهارت و نه این که به کسی دیگر بدهد که از باب اصاله الصحه بشود، بعد به آن نجاست بربخورد می شود جهل به موضوع ابتداء و حکم آن این است که نه اعاده دارد و نه قضاء.

سوال: نجاست و طهارت از بابت قطع موضوعی مطرح می شود بنابراین محلی برای اصل صحت نیست.

جواب: فعلاـ به قطع موضوعی نگاه نکنید و به عمل فرد نگاه کنید که خود غَسل صحیح بوده یا نبوده که اگر غسل صحیح بوده، حمل بر صحت می شود و ازاله شده و اگر غسل صحیح نبوده، ازاله نشده. حمل بر صحت کردید که غسل صحیح بوده و ازاله شده و این حمل بر صحت درست است و نماز را می توانید شروع کنید بر اساس همان اصاله الصحه ولی بعد از کشف خلاف آیا حکم بر صحت می شود؟ اصاله الصحه از امارات است و اماره بعد از کشف خلاف اعتبار ندارد.

فرع بعد: کسی که وکالتا لباس نجس را بشوید و خلاف آن ثابت شود

فرع دیگر: «و کذا لو علم بنجاسته فاخبره الوکیل فی تطهیره بطهارته أو شهد البینه بتطهیره ثم تبین الخلاف»، همه این ها می شود از سنخ جهل در موضوع که نه اعاده دارد و نه قضاء. جهل موضوعی قصوری است. می فرماید: همین طور است اگر علم به نجاست داشته باشد و بعد وکیل در تطهیر – اگر گفته بشود که عقد وکالت که در تطهیر منعقد نمی کنیم، بلکه وکالت هم معاطاتی هم می شود و وکیل همان فردی است که مسئول شستشو گرفته اید- بعد از که لباس را تطهیر، خبر داد که تطهیر شد و شما اعتماد کردید و از این لباس استفاده کردید. بعد از شتسشو دیدید که نجاست باقی است، از باب جهل قصوری به موضوع و حدیث لا تعاد هم شامل آن می شود و نماز اعاده ندارد.

ص: ۴۴۸

سوال: این مثل همان موردی می شود که کنیز شستشو کرده بود و از باب اماره می شود که باید اعاده کند.

جواب: کسی که وکیل او خبر بدهد و خبر وکیل از چه باب است؟ یا از باب حجیت خبر در موضوعات است که اگر ما قائل به حجیت خبر در موضوعات باشیم، تمام است . و یا از باب حجیت قول خبره است، وکیل می شود خبره برای آن کار، درهر صورت حجیت آن اگر از هر بابی باشد، یک حجیت کامل دارد و برای ما این حجیت اماره شرعیه تعبدیه است و موجب علم می شود. پس علم حاصل می کنیم به طهارت. اماره شرعیه مفید علم تعبدی است مثل بینه و مثل خبر واحد. بنابراین براساس آن خبر وکیل ما علم حاصل کردید و الان بعد از نمازکه دیدیم نجاستی وجود دارد می شود شبهه موضوعیه برگرفته از جهل قصوری و حکم آن عدم اعاده و عدم قضاء است.

فروعات بحث نماز با لباس نجس نسیانا ۹۲/۱۱/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فروعات بحث نماز با لباس نجس نسیانا

بررسی فروعات مسئله

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله دوم صلاه در نجس فروع متعددی را نقل می کند و در مجموع می فرماید: این فروع از موارد جهل در موضوع است. این فروع که در این مسئله شماره ۲ آمده است، عبارت است از شش فرع: ۱. «لو غسل ثوبه النجس و علم بطهارته ثم صلی فیه تا فلا یجب علیه الاعاده او القضاء». ۲. «و کذا لو شک فی نجاسته ثم تبین بعد الصلاه انه کان نجسا»، ۳. «و کذا لو علم بنجاسته فاخبره الوکیل فی تطهیره بطهارته او شهدت البینه بتطهیر ثم تبین الخلاف»، ۴. «و کذا لو وقعت قطره بول و شک فی انها وقعت علی ثوبه أو علی الارض»، همین طور است که اگر یک قطره دم یا یک قطره بول افتاد و شک شد که این قطره بول به زمین افتاد یا به ثوب و لباس او، «ثم تبین انها وقعت علی ثوبه»، «ثم» یعنی بعد از نماز معلوم شد که آن قطره بر لباس اش افتاده. ۵. «و کذا لو رأی فی بدنه أو ثوبه دما و قطع بانه دم بق أو دم القروح المعفو»، دید در بدن خودش یا ثوب خودش خونی را و یقین کرد که خون حشره داخلی که به لباس او افتاده یا دم قروح است که معفو است. «او انه اقل من الدرهم أو نحو ذلک ثم تبین انه مما لا یجوز الصلاه فیه»، این خون را دید و یقین داشت که خون معفو یا خون حشره لباس است، بعد از نماز دید که خون معفو نیست. ۶. «و کذا لو شک فی شیء من ذلک ثم تبین انه مما لا یجوز» که خون خنزیر یا از دماء ثلاثه، «فجمیع هذه من الجهل بالنجاسه». که جهل در نجاست می شود جهل در موضوع. «لا یجب فیها الاعاده أو القضاء».

ص: ۴۴۹

مسئله نماز در نجس از روی قصور از نظر فتوا و نص صحیح است

اما بررسی این فروع: اولا به اساس بحث توجه کنیم. گفته می شود مسئله صلاه در نجس عن جهل قصوری، این صلاه در این

صورت درست است فتوا و نصا و قاعده. اما فتواً اختلاف آن چنانی در بین فقهاء تتبع شده است، دیده نمی شود و در حد نفی خلاف می توان قضیه را اعلام کرد.

روایت زراره

اما نصاً صحیحه زراره که آن قسمت از حدیث که مربوط به این مسئله است «فان ظننت انه قد اصابه»، در اصطلاح روایت ظن، شک است و اطمینان است و گاهی هم در اصطلاح ظن برای اطمینان هم به کار می رود اما در اصطلاح روایت ظن به معنای شک است. «فان ظننت انه قد اصابه و لم اتیقن ذلک فنظرت فلم أر فیه شیئا»، نگاه کردم و چیزی ندیدم بنابراین علم حاصل کردم، «ثم صلیت فرأیت فیه» بعد از اتمام نماز دیدم در آن ثوب نجاستی را. «قال تغسله و لا تعید الصلاه» (۱) ، آن نجاستی که الان دید باید تطهیر بشود اما اعاده ندارد. چون عن جهل قصوری بوده و جهل قصوری قطعا می تواند رافع تکلیف باشد.

صحیحه عبد الرحمن

و روایت دیگر صحیحه عبد الرحمن (۲) که عین همین مطلب را می گوید که اگر نماز خواندید در نجس و قبلا نمی دانستید که لباس تان نجس است و بعد از نماز متوجه شدید، اعاده و قضاء ندارد. از لحاظ نصوص در حد استفاضه است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۰ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

قاعده استحاله تکلیف غافل

اما از لحاظ قواعد: قاعده استحاله تکلیف غافل. جاهل قاصر قطعا غافل است و او اگر از سوی شرع مورد خطاب و تکلیف قرار بگیرد، می شود تکلیف غافل و محال است. بنابراین اساس مسئله در نهایت استحکام است. این موارد آیا قطعا از مصادیق همان مسئله است یا نیست؟

نظر سید یزدی حکم به صحت نماز است ظاهرا

سید فرمود: ظاهرا این است که این موارد ششگانه که گفتیم از مصادیق همان جهل قصوری است. و سید الحکیم درباره شرح این مسئله که این شش تا فرع از مصادیق جهل قصوری است، می فرماید: با مراجعه به وجدان می بینیم در این موارد ششگانه مکلف نمی داند و علم به نجاست ندارد و علم به نجاست که ندارد، می شود جهل به موضوع و طبیعتا هم جهل قصوری است. براین اساس مصادیق می شود مصادیق آن کلی یعنی صلاه در نجس عن جهل قصوری.

بیان مرحوم خویی در استفاده از صحیحه زراره

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: از نصوص مخصوصا از صحیحه زراره که صحیحه ای است که از ادله استصحاب است ولی مطالب دیگر هم شامل می شود. آن صحیحه مناط برای ما اعلام می کند، می فرماید: مناط در مسئله این است که حکم باید منجز شود و تا حکم منجز نشود به وسیله علم، هیچ گونه باعثیت و انبعاثی نیست.

ضابطه ای که صحیحه زراره یقینی می نماید

ص: ۴۵۱

لذا درباره این حدیث می فرماید: این قسمت از صحیحه زراره تصریح می کند به مناط و ملاکه می فرماید: «قلت لم ذلک»، این حکم چرا این گونه است و چرا اعاده نکند در حالی که می داند در نجس نماز خوانده است؟ «قال لانک کنت علی یقین من طهارتک ثم شککت فلیس ینبغی ان تنقض الیقین بالشک». می فرماید: این قسمت از صحیحه زراره ضابطه را صریحا اعلام کرد که تا وقتی که علم پیدا نکنید، حکم منجز نشده و حکم که منجز نشده باشد، تاثیرگذار نیست. واقع نجاست است اما نجاستی که اثر داشته باشد، نیست. نجاست اثرگذار وقتی است که باید قبلا آن را بدانید. می فرماید: این ضابطه از این حدیث به دست آمد. پس از به دست آوردن ضابطه و توضیح سید الحکیم، در این مسئله دوم به این نتیجه رسیدیم که تمامی این شش فرع از موارد و مصادیق صلاه در نجس عن جهل قصوری است و اعاده و قضاء ندارد.

تحقیق مطلب

سه مورد از فروع ذکر شده محل تامل است

تحقیق این است که در این فروع ششگانه نسبت به سه فرع آن جای تامل و دقت و اشکال وجود دارد:

۱. حجیت قول وکیل

۱. حجیت قول وکیل. گفته شد که اگر لباس نجس باشد و وکیل خبر بدهد که تطهیر انجام شد، در این رابطه گفته شد که قول وکیل حجیت شرعی است چنان چه سید الحکیم می فرماید: «کونه بمنزله العلم». خبر وکیل حجت است.

خبر وکیل حجت است از باب حجیت خبر واحد در موضوعات یا از باب حجیت قول خبره

حجیت آن از دو راه است: یا از طریق حجیت خبر در موضوعات است. حجیت خبر در احکام مورد اتفاق است. حجیت خبر در موضوعات مورد اختلاف است. رأی محققین از اصولی ها از جمله سیدنا الاستاد بر این است که خبر در موضوعات هم اعتبار و حجیت دارد

خبر واحد در موضوعات به دو شرط حجت است

اما شرط دارد که شک نکنیم در حجیت آن و اگر شک در حجیت آن بکنیم دو تا مشکل دارد: مشکل اول این است که شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است و مشکل دوم این است که دلیل اعتبار لبی است و شک در اطراف لبیات، دلیل لبی از کار می افتد. سید می گوید: سیره با قاطعیت تمام از اعتبار حجیت در احکام و در موضوعات پشتیبانی می کند. یا از باب حجیت خبر در موضوعات است و یا از باب حجیت قول خبره است که وکیلی در آن کار خبره آن کار است و بعد از که اهل خبره خبر بدهد، حجیت قول خبره از اعتبار عقلایی برخوردار است و جای بحث ندارد. هرکجا خبره ای خبری بدهد، قابل قبول است.

آیا وکیل همیشه خبره است

اما وکیل را همیشه نمی شود بگوییم که خبره است. گاهی وکیل عنوان خبره به خودش می گیرد که درباره امور خاص و تخصصی وکالت داشته باشد و گاهی عنوان خبریت به خودش نمی گیرد.

قول مرحوم حکیم در حجت قول وکیل از باب حصول علم

سید الحکیم این نکته را توجه کرده است که بگوییم این حجیت خبر به منزله علم است. اگر به منزله علم نگوییم، آن اشکالی که درباره اصاله الصحه در عمل بود، این جا وارد می شود. آن اشکال این بود که قول جاریه و عمل جاریه عمل شستشو بود و ما اعتماد به عمل جاریه کردیم از باب حمل صحت عمل مسلمان و این جا عمل بود و قول نبود، حمل صحت عمل از باب قاعده صحت است و اماره است، تا وقتی که کشف خلاف نشده است، اعتبار دارد اما اگر کشف خلاف شود اعتبارش از بین می رود و ترتیب اثر داده نمی شود و نمازی که با آن لباس خواندید، باید اعاده کنید. این جا قول است و عمل نیست، خبر است. خبر اگر حجت شد، حجیت آن می شود نازل منزله علم.

فرق اجرای اصل و اماره و ثمره آن در بحث

ما در بحث اجزاء و در فرق بین اماره و اصل گفتیم کشف خلاف درباره امارات اثر منفی دارد و درباره اصول اثر منفی ندارد. خبر واحد و بینه، اماره است و اماره هم بعد از کشف خلاف واقعی که خیال کرده بودید طاهر بوده اما طاهر نیست، چون اماره طریق است. راهی که رفته بودید، اشتباه بوده پس نجاست بوده و صلاه در نجس. بعد از این، اماره بودن خبر واحد و اماره بودن بینه از اوضح واضحات است و در اصطلاح اصول اگر مثال بزنید که اماره چیست می گویید بینه و خبر واحد. توجیه این چیست؟

فرق اماره شرعیه و عقلاییه در ثمره

اماره دو قسم است: اماره شرعیه و اماره عقلاییه. اماره عقلایی در اصطلاح محقق نائینی تتمیم جعل بود و عقلاء آن را به عنوان یک طریق برای خودشان داشتند.

اماره شرعی همان اثر علم را که حجت قطعی است دارد و اثر منفی ندارد

اماره شرعیه نگاه به طریقه عقلاء ندارد و امضائی نیست بلکه از سوی شرع مستقیما با نص خاص یک چیزی را اماره و طریق قرار می دهد. اماره شرعی اعم از این که آن اماره یک کشف و طریق عقلایی باشد یا نباشد منتها دستور شرع و نص شرعی آمده باشد و صریحا حجت اعلام کرده باشد مثل بینه که «البینه علی المدعی» یا خبر واحد که به طور صریح خبر واحد را حجیت اعلام بکند. اگر چنان چه اماره شرعی شد و از سوی شرع اعتبارش کامل شد، این اماره شرعیه با اماره عقلاییه فرق می کند. به منزله علم است و علم بعد از کشف خلاف اثر منفی به جای نمی گذاشت. اگر علم داشته باشید و نماز خواندید با علم به این که این طاهر است و بعد نجس درآمد، این اثر منفی ندارد، علم حجیت آن قطعی است. حجت شرعی که به منزله علم بشود، بعد از کشف خلاف تاثیر منفی به جا نمی گذارد چون حجیت آن قطعی است.

اماره شرعی نیز تا زمان عدم حصول علم وجدانی بر خلاف حجت است

سوال: بعد از این که کشف خلاف بشود، شرع این را معتبر نمی داند؟

ص: ۴۵۵

جواب: در آن شکی نیست چون کشف خلاف شده است. اماره عقلایی که قاعده صحت بود، تا وقتی که کشف خلاف نشده، اعتبار دارد و اگر کشف خلاف شد چون اماره عقلایی بود، آثاری که قبلا داشته است هم سلب می شود چون طریق است و کشف شده که در واقع این نبوده و حجیت شرعی کامل نیست.

سوال: آیا اماره فراش شرعی است؟

جواب: قاعده فراش که الولد للفراش شرعی است.

سوال: در اماره فراش اثر منفی دارد. اگر امروزه با آزمایشات معلوم بشود که برای زوجین نیست، اثر منفی خودش را می گذارد.

جواب: اماره همیشه کارش می کند و اثرش را دارد اما با اعتبار شرعی. اگر اماره یک علم وجدانی بر خلاف آن قائم شد، دیگر اماره از کار افتاده. آن آزمایشات علم وجدانی است و با علم وجدانی زمینه برای اماره دیگر نیست.

توضیح تامل دوم: شک در معفو بودن نجاست

مورد دوم: شک در معفو بودن دم که جزء فروع ششگانه بود. دم است و شک می کنیم که معفو است یا معفو نیست. در این رابطه دو تا اشکال وجود دارد: اشکال اول این است که این کلامی که این جا سید فرموده اند با کلامی که بعدا در بحث نجاسات و دماء خواهد آمد، تعارض دارد. در آن جا می فرماید: اگر دمی را دیدیم و شک کردیم که دم نجس است یا دم طاهر، اصل در دماء نجاست است همان طور که اصل در میاء طهارت است. آن مطلبی که آن جا فرموده بود با این مطلب قابل تطبیق نیست. اصل در دماء نجاست باشد، این جا شک می کنیم که این دم نجس است یا نجس نیست، اعتناء نکنید و جزء شبهه در موضوع می شود. این اشکال واردی است البته توجیه کرده اند که دو مورد فرق می کند، ولی حقیقت آن این است که فرق نمی کند. شک در دم است و شک در دماء حمل بر دم نجس می شود بر مبنای خود ایشان. و سید بروجردی قدس الله نفسه الزکیه در همین فرع فتوا بر بطلان صلاه داده اند که اگر دمی بود و شک داریم که نجس است یا نجس نیست و نماز را شروع کردیم و بعد معلوم شد که نجس است، فتوای متن این بود که صلاه صحیح است اما سید بروجردی می فرماید اعاده یا قضاء است. چون از اساس شک در نجاست و عفو و عدم عفو، دم غیر معفو است و حکم بطلان نماز اعلام می شود که باید اعاده یا قضاء بشود.

ص: ۴۵۶

تفسیر آیات ۱۵۵ تا ۱۵۷ سوره بقره ۹۲/۱۱/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۱۵۵ تا ۱۵۷ سوره بقره

آیه ۱۵۵ تا ۱۵۷ سوره بقره

خدای متعال می فرماید «و لنبلونکم بشئ من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرین»،

ترجمه

ترجمه: امتحان کنیم شما را قطعا به اندازه کمی که «بشئ» یعنی به مقدار اندکی از خوف و جوع و نقص اموال و انفس و ثمرات، این امتحان که به عمل آمد، «بشر الصابرین» مژده بدهید صابران را، آن ها که در برابر این امتحان که در حقیقت نوعی از بلاهاست، منحرف نشود و خودش را حفظ کند. صابران چه کسانی هستند؟ اوصاف صابرین را بیان می کند، «الذین اذا اصابتهم مصیبه» آن ها که اگر مصیبتی بر آن ها برسند این ذکر را دارند«انا لله و انا الیه راجعون» که معنای این ذکر و اثر این ذکر و برکات این ذکر را گفتیم که گفتیم یکی از اذکار معجزه آسا است البته تنها در برابر مصیبت فوت بستگان که به اصطلاح نقص انفس باشد، نیست بلکه گرفتاری های دنیا و مصائب دنیا.

سه خصوصیت برای این دسته

این ها ذاکر هستند به ذکر خاصی «اولئک علیهم صلوات من ربهم و اولئک هم المهتدون» این ها سه تا وصف مثبت برای این دسته اعلام می شود: آنان کسانی هستند که بر آن ها از سوی خدا اعطاء می شود صلوات و درود خدا بر آن ها. و رحمت و آن ها هدایت شدگان هستند و از هدایت بهره گرفته اند.

ص: ۴۵۷

سه نتیجه برای این ها اول امتحان، دوم پیروزشدگان در امتحان، سوم برکاتی که شامل حال شان می شود

این ترجمه این سه تا آیه بود که این سه تا با هم مرتبط است: اول امتحان، بعد نتیجه امتحان، بعد وصف پیروزشدگان در امتحان و بعد هم برکاتی که از سوی خدا شامل حال آن پیروزهای دوران امتحان می شود و برکاتی از سوی خدا شامل حال آن ها می شود.

مراجعه به نصوص و تفاسیر

این متن آیه بود، اما تفسیر که بحث ما براساس روایات و نصوص اهل بیت است و مراجعه می کنیم بعد از فهم و ترجمه ظاهر آیه، به نصوص و آن هم نصوص معتبری که از لحاظ فقهی جایگاه دارد. شیخ عیاشی که از اقدمین است و تفسیر او جزء کتب

معتبر است، درباره این آیه یک روایتی را از ابوحمزه ثمالی که ابوحمزه ثمالی هم از اصحاب امام باقر است و هم از اصحاب امام سجاد است. «قال سالت اباجعفر علیه السلام عن قول الله لنبلونکم بشئ من الخوف و الجوع»، سوال کردم این معنایش چیست و این چه امتحانی است،

یک امتحان خیلی ساده و ابتدایی است، یک ترس و وحشتی برای انسان پیش می آید. امتحان کند که از طریق ترس و وحشت به بیراهه نرود و بی صبر نشود و خودش را و فکر و مسیرش را از دست ندهد که خوف است. و همین طور از طریق جوع که جوع مشکلات مالی و اقتصادی است که ترجمه ساده اش گرسنگی است. مشکل مالی و اقتصادی برایش پیش بیاید، دعا هم داشت ولی گفت نتیجه نمی دهد و نماز هم می خواند، اما بعد سست شده است. افرادی هستند که می گویند دعا زیاد کردم ولی نشد و به جایی نرسید، دیگر از دعا بریدم، این ها امتحان است. یک مرحله امتحان بسیار ظریف و دقیق این است که انسان برای رفع خوف یا برای رفع مشکل مالی که این دو تا مثال در زندگی است. خوف فرق می کند و همه اش خوف ظالم نیست، خوف از مسائلی که برای او زندگی را در تنگنا قرار بدهد. در برابر این دو تا مطلب که انسان در زندگی روبرو هست چه می کند؟ اهل نماز است، و بعد هم دعاء هم است اما دعا کم رنگ شد، می گوید هر چه دعا کردم، به نتیجه نرسید و دیگر دعا نمی کنم. متاسفانه بعضی ها که به ظاهر مذهبی بودند، یک مقدار مشکلاتی حالا دیگر نماز هم نمی خواند. این است که خیلی حساس است که روی صابرین که حساب ویژه باز شده و مصیبت هم در کنارش آورده ولی مطلب مهم تر از این است که این یک امتحان اصلی و درک حقیقی و یک سلوک واقعی است. و این جا خودش را آدم نشان بدهد که تا آخر خط می ماند یا نمی ماند. خوف چیزی است که شب عاشورا فرار کردند و رفتند. با خوف امتحان می شود، آن هم خوف جان یا خوف مال یا خوف آبرو. از این هم خطرناک تر در زندگی خود ما یک لحظه بسیار حساس امتحان جایی است که دعا کردید و هر چه دعا و توسل کردید ولی نتیجه نداد، به طور طبیعی می آید افرادی به نام لشکر شیطان که انسی هم است و جنی هم است. می گوید با دعا که نمی شود، اگر با دعا بود، این مردم همه شان خانه نشسته بودند و دعا می کردند، به تلاش است و به دعا نیست. من یک نکته گفته بودم که هر موقع فردی آمد در جهت رشد و کمال و علم تان آیه یاس خواند هیچ چیز نگویید و بگویید «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» که این ها شیطان انسی هستند. آیه یاس اگر خواند، شیطان است. می گوید شیخ از تو عمری گذشته، چرا دنبال درس می روی؟ جوابش را شیخ صدرا داده بود. مرحوم شیخ صدرا عدل طباطبایی بود یعنی اگر از علامه طباطبایی اعلم نبود، کمتر نبود در فلسفه و او یک خصوصیت دیگری داشت که در اصول جزء شاگردان فاضل میرزای نائینی بود. ایشان گفته بود که می گویند این کفایه الاصول به چه دردی می خورد و چه کمکی می کند برای دنیایتان، ایشان فرمود: کفایه الاصول بالاتر از دنیا می دهد. به قصد قربت بخوانید، این دنیا خودش درست می شود. بالاخره یکی از مراحل امتحان حساس باشید که این مرحله آخر است که اگر حفظ کردید خودتان را، پیروز می شوید، جایی است که یک قدمی فتح قله است و نرسیدید از آن بالا می افتید که آن جا خودتان را حفظ کنید. گاهی هم یک کمک هایی از غیب می رسد ولی شیطان آن جا خیلی فعالیت می کند. یک لطائف الحیلی دارد و دوستانه هم وارد می شود. یک دوست و رفیق شما هست و خودش نمی داند که شیطان است، عامل شیطان شدن هم گاهی درک نمی شود. کسی که آیه یاس بخواند، عامل شیطان است. لذا هیچ وقت آیه یاس نه برای خودتان و نه برای کس دیگری بخوانید. آیه یاس وجود ندارد و آن چه است سراسر زندگی آیات رجاء و امید است.«ارحم من رأس ماله الرجاء» این سرمایه ماست. مرحوم ملاحسینقلی همدانی ایشان در مسیر سلوک بیست سال زحمت کشید، بعد از بیست سال گفت نمی شود. در نجف سابقا اتاق هایی اطراف

صحن بوده که الان شده قبرستان. ملاحسینقلی نشسته بود، در عالم غصه و غم بود، یک مرتبه دید یک کبوتری نشست کف صحن و نان خشکی را پیدا کرد و شروع کرد با منقارش زدن که این را خورد کند و بردارد. عابری می آمد و پرواز می کرد دوباره منتظر می نشست بالای دیوار و صحن که خالی می شد، برمی گشت. یک مرتبه شروع کرد به محاسبه، دید صدها بار این کبوتر رفت و برگشت تا آخرش موفق شد، آن نان خشک را خورد کند و بردارد و ببرد. گفت ملاحسینقلی این استاد و معلم ات است. راهی که تشخصی دادی، دیگر برگشتی وجود ندارد و خستگی وجود ندارد. خستگی فقط شکست و انحراف و در مسیر شیطان قدم زدن است. بروید که قطعا به نتیجه می رسید. کسی که مسیرش را تشخیص داد که مسیر ما ایمان به خدا و پیامبر اعظم و ائمه اهل البیت و الان در سایه وجود آقا امام زمان که همین الان ثباتی که داریم به وسیله وجود آقا امام زمان است. به این عقیده که باشیم، به واجبات و محرمات پایبند و تا جایی که امکان داشته باشد و به درس صدمه نزند، به مستحبات و مکروهات هم پایبند باشد. درس بهترین تعقیب است. این نکته را هم فکر نکنید که چه موقع می رسم. کی مکاشفه می شود یا کی نورانیت باطن می شود. این فکر آدم سالک نیست. آدم سالک به این چیزها فکر نمی کند. آدم سالک از اول تسلیم و رضاست. این راهی است تشخیص دادیم و این راه نور است و شک ندارد. راه نور می رویم، خود راه نور هم نور است حالا نور دیگر هم بیاید یا نیاید. ما راه را ادامه می دهیم. شرطش این است که آدم معرفت را داشته باشد که مسیر این است و مسیر هم نور است و این نور همیشه چراغ راه است و ادامه بدهیم. کار شما راه رفتن در مسیر درست است و کارتان این نیست که باید یک چیزی را مشاهده کنید، آن ها کار شما نیست. آن ها تفضلات است. بشود، فضل است و اگر نشود فضل است. جلوه کند، لطف جلی است و آزار دهد، لطف خفی است. فرق نمی کند، شما راه تان را بروید. مواظب باشید که از مسیر منحرف نشوید، کار درست است. کار اصلی طلبه جوان دنبال سلوک به معنای خاص برود، این سبک و سیاق ما یعنی فقهای سنتی نیست. سبک و سیاق ما واجبات و محرمات اصلی است و مستحبات و مکروهات تا حد ممکن رعایت شود. سلوک ما درس خوب خواندن است. شما اگر بعد از نماز شب تان تعقیب ذکر بگویید، یک مقدار بگویید ولی اگر وقت اضافه آوردید، در ادامه تعقیب تان درس را مطالعه کنید، عجب تعقیبی است. ان شاء الله همان لحظه ای که بعد از نماز شب تان مشغول مطالعه فقه و اصول هستید، نور می بارد و احساس می کنید و فردای آن روز قلب تان تا آخر روشن است. یک مسئله شرعی هم بگویم که یک فتوایی هم است که در وقت اذان حتی نماز نافله نباید خوانده شود و باید اذان تمام بشود. فتوای دیگر هم این است که بعضی از امام جماعت ها نماز مغرب را که می خوانند سه دقیقه می خوانند، این سه دقیقه وقت اختصاص مغرب است. از نظر ادله و قواعد، نماز عشاء آن جا وقت اش نرسیده ولو نماز مغرب خوانده شده باشد که این از لحاظ قواعد و توقیت وقت خاص و وقت مشترک است. اما بعضی از مراجع براساس تشخیص خودشان مثل آقای نجفی حین اذان، نماز مغرب را خوانده بود که او افق را می دید. اگر کسی از افق احراز بکند، مشکلی ندارد که اذان مدار اعتبار نیست. ولی کسی که از افق احراز نمی کند، تا اذان نشده باشد، نه نافله وقت آن رسیده و نه فریضه. و وقت نماز عشاء قطعا باید حمره مغربیه محو بشود و محو نشده وقت اختصاص مغرب است و اگر در وقت اختصاصی بخوانند، مشکل است.

خوف و جوع عام و خاص

در این روایت امام باقر سلام الله تعالی علیه نقل شده است: «ذلک» یعنی این خوف و این جوع «ذلک جوع خاص و جوع عام فاما بالشام فانه عام» یک جوع عمومی و گرسنگی و مشکل مالی الان سرتاسر سوریه را فرا گرفته است. «و اما الخاص بالکوفه یخص» و اما جوع خاص فقط در کوفه می آید که آن هم مخصوص است به کوفه که آن هم مخصوص است به یک عده ای که اهل سنت هستند یا اعداء آل پیامبر هستند. در کوفه به طور کلی کوفه شیعه نشین هستند، ولی اخیرا سلفی ها یا بعثی ها به عنوان منافقت عده کمی ممکن است آن جا آمده باشد و آن ها مشکلات خاص ممکن است داشته باشد که در شرائط فعلی قابل تطبیق است. بعد می فرماید: «و اما الخوف فانه عام بالشام» خوف فقط یک مصداق دارد که بر شام است. «و ذلک الخوف» در زمان ظهور و قیام حضرت حجت است. بعد می فرماید: جوع قبل از قیام است و خوف در حین قیام است. خوف که می رسد ان شاء الله وصل می شود به ظهور آقا. این شام کجا، خوف سراسری کجا و این عمومیت خوف و جوع کجا، روایت می گوید و ما واقعیت اش را می بینیم.

دستور در انتظار فرج

ما پیشبینی نمی توانیم بکنیم فرج را که چه زمانی خواهد شد که نه وظیفه داریم و نه توانش را داریم. همیشه منتظر هستیم و علامت هایش را که از دور می بینیم یک تطبیقات در علامت مشکلی ندارد و امیداوری را بیشتر می کند. دستور این است که انتظار فرج که از بهترین اوصاف یک مومن است و «افضل الاعمال انتظار الفرج» است، فقط انتظار است. علامت هایی که دیده می شود و روایت هایی که می خوانیم به آن انتظار و امیدواری ما می افزاید و ما حق اعلام نداریم. نه دستور داریم و نه قدرت فهم آن را داریم و نه قدرت تشخیص آن را. زمان تعیین کردن و اعلام وقت وظیفه ما نیست. اگر کسی این کار را می کند، یک دلیل خاصی برای خودش دارد، جداست. که بعضی از شخصیت ها اعلام کرده باشند که آن ها طبق اجتهاد خودشان است. اما براساس قواعد و مبانی فقهی سنتی ما نه حق داریم که تعیین وقت کنیم و نه زمان می توانیم تعیین کنیم اما شواهد و قرائن از نصوص استفاده کنیم، قابل ذکر است که به امیدواری ما می افزاید. امید ما زنده تر و پررنگ تر می شود. جوع قبل از قیام است و خوف بعد از حضور آقا و منطقه اش هم شامل و عمومی است. که الان عمومیت و شام بودن آن وجدانی است و این کتاب هم حدود قرن پنجم و چهارم است. امام باقر می فرماید: «و ذلک قوله» این فراگیر شدن خوف و جوع در شام «و لنبلونکم بشئ من الخوف و الجوع» که امتحان بکند خودش را در آن خوف و جوع مقاومت کند و منحرف نشود. مقاومت کردن و منحرف نشده، پایبندی و انتظار جدی که این مقاومت است. یک روایت دیگر را می خوانم که نکات عملی هم دارد. عن اسماعیل بن زیاد سکونی که این همان سکونی است. همیشه سکونی و نوفلی به لقب به وصف استعمال می شود، اسم آن کم ذکر می شود. اسماعیل بن زیاد سکونی که سند باید معتبر باشد. عن جعفر بن محمد عن ابیه عن آبائه علیهم السلام «قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اربع من کن فیه کتبه الله من اهل الجنه» چهار چیز اگر کسی داشته باشد، اهل بهشت است. «من کانت عصمته شهاده ان لا اله الا الله»، عصمت از شرک و عصمت از اغوائات شیطانی. لذا در روایت آمد که اگر وسوسه در ذهن تان آمد، «لا اله الا الله» را تکرار کنید و هر موقع خطورات بدی هم در ذهن تان آمد، ده بار «لا اله الا الله» را تکرار کنید. «و من اذا انعم الله علیه النعمه قال الحمد لله»، قدرش را بدانید، «الحمد لله» خیلی کمک می کند، نعمت را همان جا بیمه می کند و حفظ می کند، «و من اذا اصاب ذنبا» کسی که گناهی انجام بدهد «قال استغفر الله»،

گناه مثل یک چرک است که زود به آن رسیدی، اثر نمی کند. ولی اگر معطل کردید قابل عفو است ولی اثر وضعی آن ممکن است بماند. لذا اگر گناه تا بیست و چهار به استغفار مبادرت بشود، اثر وضعی آن از بین خواهد رفت و اگر بعد از آن باشد، ممکن است قابل عفو باشد ولی اثر وضعی خودش را خواهد گذاشت. «و من اذا اصابته مصیبه قال انا لله و انا الیه راجعون» (۱) و اما کسی به او مصیبتی برسد، بگوید «انا لله و انا الیه راجعون». که مصیبت تنها فوت بستگان نیست، مصیبت مالی یا بیماری یا گرفتاری و اگر مصیبتی به او رسید «انا لله و انا الیه راجعون» بگوید. اگر این چهار تا خاصیت را اگر کسی داشته باشد، «کتبه الله من اهل الجنه».

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۶۹.

تحقیق در فروع سه گانه در مسئله دوم از فصل صلاه در نجس ۹۲/۱۱/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق در فروع سه گانه در مسئله دوم از فصل صلاه در نجس

تحقیق تکمیلی درباره فروع سه گانه در مسئله دوم فصل صلاه در نجس

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه در این مسئله دوم شش تا فرع را ذکر کردند و گفتیم که سه فرع آن محل تامل و نیاز به توجه و دقت دارد.

جایی که وکیل خبر دهد که لباس نجس را تطهیر نموده است

فرع اول حجیت قول وکیل که شخصی لباس خودش را برای شستشو به وکیل می دهد و وکیل می گوید تطهیر انجام شد، بعد استفاده می کند و بعد از نماز متوجه می شود که نجاست باقی است. فرمودند که از موارد جهل در موضوع است و نماز درست است و نه اعاده دارد و نه قضاء. اما در نهایت تحقیق این است که خبر وکیل هرچند از باب حجیت خبر در موضوعات باشد و یا از باب حجیت قول خبره، در هر صورت اماره است. توجیهی که ما داشتیم این بود که اماره شرعیه و اماره عقلایی است که توجیه اصولی بود. اما نکته اصلی این است که اماره طریق است. جعل درباره امارات، جعل طریقیت است. طریقیت تمام ماهیت اش این است که اگر با واقع اصابت نکند، چیزی نیست و هیچ گونه جعل حکمی نیست. کشف و رسیدن به واقع است و اگر نرسد، هیچ گونه تاثیری نخواهد داشت. بنابراین چون بر مبنای صحیح و تحقیقی که جعل در باب امارات از باب طریقیت است، پس از کشف خلاف، واقع از دست رفته و صلاه با نجاست انجام شده و علم به نجاستی که قبل از سپردن به وکیل داشتیم سر جای خودش باقی است و احتیاط لزومی و فتوای بر احتیاط این است که اعاده شود در وقت و قضاء بشود در خارج وقت.

ص: ۴۶۰

بیان قول کاشف الغطاء و شیخ آل یاسین

در این رابطه این فتوای بر احتیاط را فقهایی مثل شیخ کاشف الغطای دوم قدس الله نفسه الزکیه و فقیه آل یاسین که آل یاسین جد مادری شهید صدر است که از فقهای عظیم الشان بود. این دو تا فقیه در همین مسئله حکم را احتیاط اعلام می کنند که اگر علم به نجاست داشتیم و و کیل آمد خبر داد که شسته شد و بعد معلوم شد که نجاست باقی است در لباس، باید نماز اعاده شود. و بعد گفته می شود که ممکن است از حسنه میسر استفاده بشود که درباره جاریه بود، همان داستانی که درباره جاریه بود، وکیل هم تقریبا همان است و قائم مقام جاریه است.

سوال: اگر وکیل خبر می دهد از باب حجیت علم برای کسی که می خواهد قضاوت کند، تعارض می کند؟

جواب: تعارض نمی کند. تعارض این است که مخالفتی داشته باشد در یک محور و او خبر داده از این که قبلا نجس بود و او خبر می دهد که بعدا تطهیر شده. اگر محور دو تا باشد، تعارض نیست. مضافا بر این سید بروجردی و سیدنا الامام هم در این مورد احتیاط و اشکال اعلام کرده اند. پس این تاملی که گفته شد، از استحکام بالاتری برخوردار شد.

شک در معفو بودن و معفو نبودن و فتوای به احتیاط

مورد دوم از موارد تامل شک در معفو بودن و عدم معفو بودن است که در این جا هم بعد از اشکالاتی که شد، سید ابوالحسن اصفهانی و سید بروجردی و شیخ کاشف الغطاء قدس الله انفسهم الزاکیات اشکال بر عدم اعاده دارند. در این مورد اگر حکم به عدم اعاده صادر بشود، خالی از اشکال نیست که سر آن را شرح دادیم که اصاله النجاسه و احتیاط بود. بنابراین فتوای بر احتیاط در این جا هست که باید اعاده بشود و قضاء.

ص: ۴۶۱

شک در اصابت نجاست به لباس و کشف اصابت بعد از نماز

مورد سوم از موارد تامل شک کنیم که یک قطره از بول ترشح کرد، آیا این قطره روی لباس اصابت کرد یا در زمین، این جا فرمودند که از مصادیق جهل به موضوع در شکل جهل قصوری که نه اعاده دارد و نه قضاء. همه این ها در صورتی است که بعد از صلاه، معلوم بشود که به لباس او اصابت کرده باشد.

توهم شبهه محصوره در فرع فوق

در این رابطه گفته می شود که شبهه محصوره است و در شبهه محصوره علم اجمالی، منجز است. یا این جا افتاده یا زمین یا لباس و شبهه محصوره است و شکی در آن نیست و در صورت شبهه محصوره علم اجمالی نافذ و باید اجتناب شود. پس نتیجه آن اعاده و قضاست. جوابی که داده شده است، می گویند: در این جا شبهه محصوره از اعتبار ساقط شده است. برای این که یک طرف شبهه محصوره از محل ابتلاء خارج شده است. شبهه محصوره چرا باید اجتناب بشود؟ ۱. علم اجمالی منجز است، ۲. جریان اصول امکان ندارد و اصول متعارض است. این جا یک طرف که از محل ابتلاء خارج شد، طرف دیگر بدون معارض می ماند و اصل جاری می شود. یک طرف زمین بود که از محل ابتلاء خارج شد و طرف دیگر که لباس بود، اصل جاری می شود و شبهه بدویه می شود و اصاله البرائه جاری است که نه قضائی دارد و نه اعاده. نکته دیگر این که در شبهه محصوره و تنجیز علم اجمالی باید دقت کرد که تنجیز علم اجمالی در شبهه محصوره که در کار است، با خروج یک طرف از محل ابتلاء، شبهه محصوره بی اثر نمی شود.

تفصیل در تحقق شبهه محصوره حاصل از علم اجمالی

به عبارت دیگر در تنجیز علم اجمالی نسبت به شبهه محصوره دو صورت قابل تصویر است: ۱. شبهه محصوره محقق شده است و علم اجمالی منجز شده و بعد از آن یک طرف از محل ابتلاء ساقط می شود. مثل این که یقین دارید که یکی از این دو ظرف آب نجس است و تنجیز شد، بعد از که تنجیز شد، یکی از دو ظرف آب آن ریخت و از محل ابتلاء بیرون رفت. ۲. یک طرف شبهه محصوره قبل از تنجیز از محل ابتلاء خارج می شود. مثل این که یک قطره بول افتاد و شما در حال راه رفتن بودید، شک کردید که در لباس شما اصابت کرد یا در زمین. که شما راه خودتان را رفته اید، در آن زمین نه سجده می کنید و نه از آن زمین استفاده اکل و شرب دارید، قبل از تنجیز محل ابتلاء نبود. وقوع و تحقق علم اجمالی با خارج شدن از محل ابتلاء هم زمان بود. که این صورت دوم بود. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در بحث های اصولی می فرماید: اگر علم اجمالی منجز بشود و بعد از تنجیز خروج از محل ابتلاء، تنجیز را از بین نمی برد چون منجز شده و تمام است. آبی که شک داشتید که بین این لیوان است یا آن یکی، تنجیز بود و بعد از تنجیز اگر یکی از آن از محل ابتلاء خارج شد، ضرری به تنجیز نمی زند و تنجیز محقق شده است و یکی که باقی مانده است واجب الاجتناب است. و اما اگر تنجیز قبلا محقق نشده باشد مثل همین مثالی که یک قطره افتاد و نفهمیدیم که در زمین ریخت یا در لباس، و یک طرف از محل ابتلاء هم زمان خارج بود و تنجیز علم قبل از خروج یک طرف از محل ابتلاء محقق نشده بود، این جا علم اجمالی منجز نشده است.

ص: ۴۶۳

سوال:

جواب: در این صورت دوم یک قطره خونی افتاده ولی نمی دانید که در لباس بود یا در زمین. زمین از محل ابتلاء خارج است، و شما هستید و لباس. در این طرف باقی مانده اصل جاری می کنید بلا معارض و آن طرف اصل جاری نمی شود که از محل ابتلاء خارج است. چون شرط جریان اصل داشتن اثر عملی است. اثر عملی که نداشته باشد، جایی برای جریان اصل نیست.

بیان سید حکیم در تحقق علم اجمالی در مسئله مذکوره

سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این صورت از مسئله یعنی شک در افتادن قطره بول در زمین یا در لباس، باید بگوییم که یک طرف یعنی همان قسمت از زمین از محل ابتلاء بیرون باشد. اگر خارج از محل ابتلاء نباشد، علم اجمالی منجز است و شبهه محصوره است و حکم وجوب اجتناب است و در مسئله ما نتیجه می شود وجوب اعاده و قضاء. همین مطلب را هم سید بروجردی اعلام می کند. در نتیجه درباره شبهه محصوره مطلب همین است که سید حکیم فرمود و شرح هم داده شد. باید آن طرف که زمین است، از محل ابتلاء خارج باشد.

تحقیق مطلب

اما تحقیق این است که به طور طبیعی قطره ای که روی زمین افتاده، از محل ابتلاء خارج است. چون فقط محل ابتلاء در صورتی است که به همان جا یی که قطره نجس افتاده، سجده بشود و این به طور معمول از محل ابتلاء خارج است. بنابراین این صورت از مسئله همان است که در متن آمده و می شود از قبیل جهل در موضوع و بعدا اگر خلاف آن معلوم بشود نه اعاده دارد و نه قضاء. این مسئله دوم کامل شد.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۴۱.

مسئله سوم اگر نجاست ظرفی را بداند و فراموش نماید و دست مرطوب به آن نجس بزند و نماز بخواند

مسئله سوم: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لو علم بنجاسه شئ فنسی و لاقاه برطوبه و صلی ثم تذکر انه کان نجسا و ان یده تنجست بملاقاته فالظاهر انه ایضا من باب الجهل بالموضوع لا النسیان». اگر مکلف بداند به نجاست چیزی مثلا ظرف آب این جا نجس است و بعد نجاست این را فراموش کرد و بعد گوشه عبایش به آن ظرف متنجسی که مایع در آن بود، اصابت کرد. و هنوز هم متذکر نشده و نماز را خواند. بعد از نماز یادآور شد که آن آب نجس بوده، این هم از باب جهل به موضوع است نه نسیان. جهل به موضوع نه اعاده دارد و نه قضاء اما اگر صلاه در نجس عن نسیان باشد، هم اعاده دارد و هم قضاء. «لانه لم یعلم نجاسه یده سابقا» برای این که مکلف ندانسته است نجاست دست خودش را قبل از نماز، «و النسیان انما هو فی نجاسه شئ آخر»، نسیان درباره لیوان بود نه برای دست، دست از اول که گذاشته تا نماز خوانده، نمی دانسته نجاست آن را. آن نسیان که تعلق گرفت به نجاست لیوان است نه به نجاست دست. «غیر ما صلی فیه» غیر از آن چیزی است که با آن نماز خوانده که لباس یا دست اوست. بنابراین آن چه که فراموش کرده است، آب لیوان است و مجهوله هم نجاست دست است، نماز را هم در مجهوله خوانده است نه در منسیه و حکم جهل، عدم اعاده و عدم قضاء بود.

ص: ۴۶۵

تفکیک حکم لباس نمازگذار و غسل و وضوی او در مسئله مذکور

«نعم لو توضو او اغتسل قبل تطهیر یده و صلی کان باطله من جهه بطلان وضوئه أو غسله»، در صدر مسئله از این قرار است که وضوی قبلی دارید و می خواهید طرف نماز بروید، دست تان به لیوان متنجس اصابت کرد، نجاست آن را می دانید و بعد فراموش کردید که آن نجاستی داشت و نماز خواندید. این جا که می گوید اگر وضو نداشته باشد و فراموش کند و دست او به شئ متنجس اصابت کرد و بعد وضو گرفت، در این صورت این وضویش باطل است. چون در وضو طهارت محل وضو شرط است و محل وضو متنجس بوده و وضویش باطل بوده و حدیث لا تعاد می آید که تعاد از طهور حدثی است.

سوال: در این زمان صورت مسئله ندارد چون آب ها اکثرا آب جاری است.

جواب: یک تعلیقه ای گفته شده است که سید می گوید ممکن است آب دو منظوره باشد. در عین حالی که وضو انجام می شود در همان حال تطهیر هم انجام بشود. اگر قائل به این شدیم، وضو هم اشکال ندارد.

سوال: بنابر تشخیص عرف این جا که دست به آن اصابت می کند و آن جا مستقیما به این صورت بوده، تفکیکی قائل نیست.

جواب: مسئله دوم این بود که علم به نجاست است و بعد حجت آمد که این نجاست از بین رفت و نماز خواندید و بعد معلوم شد که نجاست است. اما این جا می گوید که لیوان آب نجس بود و فراموش کردید بعد دست که به این لیوان اصابت کرد و دست هم آلوده شد، دیگر فراموشی ادامه داشت تا نماز را خواندید، بعد از نماز یادآور شدیم که لیوان نجس بوده، می فرماید: این جهل به موضوع است. چون آن چه فراموش شده، آب است. و آن چه مجهول است، نجاست دست است. نماز در نجاست عن جهل قصوری نه اعاده دارد و نه قضاء. سیدنا الاستاد می فرماید: «ما نسی لم تقع فیه الصلاه و ما وقعت فیه الصلاه کانت مجهوله و لیست بمنسیه» (۱)

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۵۵.

مسئله سوم از فصل صلاه در نجاست ۹۲/۱۱/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله سوم از فصل صلاه در نجاست

تحقیقی پیرامون مسئله سوم از فصل صلاه در نجاست

یادآوری فتوای محقق یزدی

سیـد طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند که اگر نجاستی معلوم باشد و مورد نسـیان قرار بگیرد و لباس یا بدن انسان با آن نجس ملاقات کند و متنجس بشود. مثلا لیوان متنجسـی است و علم به تنجس وجود دارد اما فراموش شد. لباس یا دست با این لیوان ملاقات کرد و بعـد از آن فراموشـی ادامه پیـدا کرد و نماز به جا آورد و پس از انجام نماز متوجه شد که ظرفی که لبـاس اش یـا دسـتش بـا آن ملاقـات کرده است، نجس بوده و این لباس هم متنجس شـده و نماز در لباس متنجس انجام شـده است. فتوای متن عروه الوثقی حکم بر صحت آن صلاه بود.

بیان مرحوم آقای خویی که در مسئله مذکور تنجس را منجز نمی داند

اما سیـدنا الاستاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: در این صـورت از مسـئله معیـار صـلاه در نجس محقق نیست. چون از نصوص ایشان اسـتفاده کردنـد که معیار در صـلاه در نجس که موجب بطلان بشود، این است که احراز بشود و تنجز نجاسـت بشود. این جـا نجاست تنجز پیـدا نکرده است، بنابراین پس از که حکم منجز نبود، تاثیرگـذار نیست. از سوی دیگر ادله نسـیان که آمـده است، اعلام می کنـد که صـلاه در نجس نسـیانا و این جا صـلاه در نجس نسـیانا نیست بلکه این جا صـلاه در نجس جهلاـ است. نسـیان متعلق به آن نجس قبلی است امـا لباسـی که آلـوده شـده، منسـی نیست بلکه مجهول است. دو چیز داریم، منسـی و مجهول. آن لیوان متنجس منسـی است و این لباسـی که آلوده شـده تـا بعـد از نماز، مجهول است. نماز در نجس عن جهل قصوری اعاده و قضاء ندارد. این تمام فرمایش ایشان بود.

ص: ۴۶۷

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۵۴.

قول تحقیق

امـا تحقیق این است که این حکم خالی از اشـکال نیست. برای این که ما با یک دقت فقهی – گفتیم دقت دو قسم است: دقت عقلی و دقت فقهی. دقت عقلی از مدار بیرون است اما دقت فقهی کار ماست. – می بینیم که در این جا سببی است و مسببی.

صاحب عروه نجاست ظرف را سبب می داند و نجاست لباس را مسبب

از بیان سید استفاده می شود مطلبی که فرمایش ایشان را زیر سوال می برد، می فرماید: «و ما نسیت نجاسته هو السبب»، می فرماید: آنچه مورد نسیان است، نجاست لیوان متنجس است که او سبب برای انجام نماز در لباس متنجس است. سبب چیست؟ منسی است. مسبب چیست؟ نماز در نجس. نماز در نجس مسبب است از سببی که نسیان نجاست باشد. بنابراین چون سبب نسیان نجاست است و استناد هم عرفا درست است، خود عنوان یک اعترافی است و استناد مسبب به سبب عرفا شاهد مدعاست. پس از که استناد درست بود، نتیجه این می شود که نماز در نجس مسبب است از نسیان نجاست. از سوی دیگر تا به این جا سبب و مسبب یک دقت فقهی شد و دقت فقهی در حد ارتباط جملات و کملات و سنجش ظواهر و تراکیب است.

توجه به جدا کردن مجهول و منسی دقت عقلی است نه دقت فقهی

اما فرمایشی که ایشان دارند که تجزیه می کنند. پس از تجزیه متنجس اصلی را منسی اعلام می کند و متنجس بعدی که لباس باشد را مجهول اعلام می کند، یک تجزیه و تحلیل عقلی و با دقت عقل جدا سازی شده است. دقت عقل را در بحث های فقهی راهی نیست. در دید عرف همان سبب است و این هم مسبب. هرچند منسی چیزی است و مجهول چیزی است اما این منسی و مجهول دو تا بودن و جدایی اش در اثر دقت عقلی به عمل می آید و ما در فقه دقت عقلی را راه نمی دهیم.

ص: ۴۶۸

بیان شیخ محمد حسین کاشف الغطاء موید تحقیق ماست

مرحوم کاشف الغطای دوم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: نجاست لباس و بدن که ملاقات کرده است با آن متنجس منسی، در حقیقت این تنجس لباس متفرع بر متنجس بودن آن لیوان است. آن اصل است و این فرع است. این متفرع بر آن است پس آن اصل است. استناد به آن می شود و فرع وابسته به اصل است. فرع معیار قرار نمی گیرد جایی که اصل داشته باشد. استناد به اصل می شود پس متنجس منسی است و در عرف هم این مورد از مصادیق نسیان حساب می آید نه از مصادیق جهل. بنابراین فتوا این است که براساس تحلیلی که از این تسبیب به عمل آمد، بلا شبهه باید بگوییم که حکم اعاده و قضاء است و یا حداقل احتیاط واجب اعاده و قضاء است.

تحقیق علمی به عنوان درک علمی و یا فرض علمی و تحقیق علمی به عنوان درک قطعی عقلی و درک عقلی به عنوان پیش بینی

سوال: مگر تحلیل عقلی را از باب خبرویت قبول نداشتیم؟

جواب: کسی که اهل خبره باشد، قول او اعتبار دارد و آن اعتبار را گفتیم که براساس سیره عقلاست و آن حجیت، حجیت عقلایی است نه عقلی. عقلی غیر از عقلایی است. قول خبره را نسبت به آن مسائل مورد خبرویت قبول داریم و نسبت به آن تخصص اش قبول داریم و آن بحث علمی می شود. اگر او تخصصی دارد و از طریق علم کشفی دارد، ما آن کشف او را قبول داریم و او از سر تخصص اعلام می کند و برای ما حجیت او از باب حجیت عقلایی است. یک تحلیل عقلی است و یک تحلیل علمی است و یک دقت عقلی درباره فقه. تحلیل علمی معنایش درک علمی است نه نظر ابتدایی. اگر تحلیل علمی به معنای درک علمی بگیرید، اعتبار دارد. و اگر به معنای فرضیه و یک نظریه پردازی بگیرید، امتیاز است و اعتبار نیست. تحلیل عقلی هم دو قسم است: اگر درک قطعی عقلی بود، اعتبار دارد برای هر کسی که خبره باشد یا غیر خبره. اما اگر درک عقلی هم در حد تحلیل باشد، فرضیه و نظریه پردازی و پیشبینی که یک امتیاز است و یک بستری است برای کامل کردن کار و در مرحله اعتبار نرسیده است.

ص: ۴۶۹

توضیحی در مورد انواع احتیاط

سوال: با این مطلبی که در سبب و مسبب گفتید، محلی برای احتیاط نیست. احتیاط برای خودش چارچوبه دارد. همان گونه جای احتیاط نمی شود فتوا داد، جای فتوا هم نمی شود احتیاط کرد.

جواب: احتیاط به عنوان احتیاط دینی هر کجا جا دارد. منتها فتوا بر احتیاط نیست بلکه احتیاط دینی است. درست است جایی که فتوا مشخص است، آن جا جای احتیاط نیست که فتوای بر احتیاط کسی بدهد اما احتیاط دینی همیشه در آن باز است. در یک حکمی که فهمیده باز هم بگوید و الله هو العالم، احتیاط لزومی و وجوبی این باشد. بنابراین دو نکته همیشه هیچ محدودیتی ندارد و کمک است برای ما: ۱. احتیاط، ۲. رجاء مطلوبیت. هر کجا هر عملی را تقریبا سندش را می بینیم باز هم بگویید به رجاء مطلوبیت عیبی ندارد. احتیاط هم همین طور است.

سوال: آیا مسئله گذشته سبب و مسبب، اصل مثبت نبود؟

جواب: این اصل نیست بلکه این قاعده ارتباط و استناد مسبب به سبب است. این جزء مصادیق قاعده تسبیب است و ربطی به اصل سبب و مسببی ندارد. یک سبب است و یک مسبب است، اگر دیدیم که مسبب صحت استناد دارد یعنی عرف می گوید این مسبب از این سبب برخواسته که این می شود صحت استناد. اگر عرف بگوید ممکن است این مسبب از این سبب نباشد و علل و عوامل دیگر داشته باشد، شک در تسبیب بود، قاعده تسبیب شکل نمی گیرد. اما بعد از که قاعده تسبیب شکل گرفت، در تاثیرگذاری آن شکی نیست. که مسببی که استناد دارد به سبب، قاعده تسبیب است. مسبب از سبب حکم و اثر و وصف و خصوصیت آن را خواهد گرفت.

ص: ۴۷۰

بحثی در عرف (در صحت استناد- و تطبیق مفاهیم بر مصادیق)

سوال: عرف در تعیین مصداق برایش جایگاه قائل نشدید اما این جا مسئله را عرفی کردید. یعنی آن چه که در عمل است و آن چه که در نظر است، تفاوت پیدا کرد.

جواب: بین این دو تا مسئله خیلی فرق وجود دارد. فرق این است که در عرف گفتیم عرف مرجعیت دارد برای فهم معنای عرفی از الفاظ نه در تطبیق مصادیق کلی بر مصادیق. این جا نه تطبیق بر مصداق است و فقط صحت استناد است و صحت استناد باید عرفا احراز بشود. یک نکته کلیدی صحت استناد عرفی است. از عرف بپرسید که می گوید این شخص نماز را در ثوب نجس خوانده است، سبب آن فراموش کردن آن نجاست آب لیوان. بنابراین رأی شیخ کاشف الغطاء و این بنده حقیر براساس این تحلیلی که به عمل آمد این است که صلاه در ثوب نجس در حقیقت براساس نسیان است، چون نسیان به عمل آمده، صلاه در نجس انجام شده و یک چیز وجدانی است. اما براساس دقت عقلی سید الخویی و سید الیزدی تجزیه شد. گفت لیوان منسیه است و لباس مجهول است و گفتیم این تجزیه برگرفته از دقت عقلی است.

مسئله چهارم نماز در لباس نجسی که امکان نزع آن نیست

مسئله چهارم: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا انحصر ثوبه فی نجس فان لم یمکن نزعه حال الصلاه لبرد أو نحوه صلی فیه» اگر کسی در ثوب نجسی نماز بخواند و منحصرا یک ثوب دارد و ثوب او نجس است و نزع آن هم در حال نماز ممکن نیست چون هوا سرد است یا مشکل دیگر دارد. در این جا باید نماز بخواند با همان لباسی که متنجس است. «و لا- یجب علیه الاعاده او القضاء» و واجب نیست بر این فرد که اعاده کند یا قضاء کند. فردی است که یک لباس متنجسی دارد و وقت صلاه است، نمازش را می خواند در همان ثوب نجس و اعاده و قضاء هم ندارد. دو نکته : نکته اول نماز را بخواند و نمازش صحیح است. شرح مسئله را سیدنا الاستاد [(۱)] بیان می کند، می فرماید: در این رابطه که گفته شد که اگر کسی در ثوب متنجس نماز بخواند که منحصرا همان ثوب را دارد و ثوب دیگر ندارد و امکان نزع آن هم وجود ندارد، در این صورت نماز درست است. این قدر متیقن است چون حالت انحصار از یک سو و حالت اضطرار از سوی دیگر. مضطر یعنی راه حل دیگری ندارد و فقط همین است. این قدر متیقن است و در این صورت نماز درست است و بلا اشکال.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۵۶.

نصوص موجود در مسئله

شاهد این مدعا نصوصی است در ابواب نواقض وضو دال بر این مطلب.

موثقه ابن مهران – صحت نماز مضطر در لباس نجس

از این جمله روایت موثقه سماعه بن مهران است. عنه عن شیخ مفید که در سند قبلی آمده است عن محمد بن الحسین عن عثمان بن عیسی که اسناد شیخ مفید به محمد بن الحسین هم درست است. عن سماعه بن مهران که موثق است و سند می شود موثق. «سالته عن رجل اخذه تقطیر فی قرحه اما دم و اما غیره» سوال کرد از آقا امام صادق علیه السلام که شخصی را مشکل پیش آمده است که ترشح دارد و قطرات خون یا غیر خون از او تقاطر دارد و قابل کنترل و تطهیر نیست. «قال فلیصنع خریطه و لیتوضو و لیصل فلا یعیدن الا من الحدث» (۱) . این فرد که این ابتلاء را دارد، یک کسیه ای درست کند که حفاظ بشود از سرایت آن نجس به بقیه جاهای بدن و لباس او و نماز را به همان صورت بخواند و نمازش درست است و اعاده ندارد. سوال از تقاطر دم یا غیر دم که مثلا بول باشد. و از این سوال استفاده می شود که امکان تعویض هم وجود ندارد. در صورتی که تعویض لباس وجود ندارد و این شخص مضطر است، نمازش را به همین حالت می خواند و نه اعاده دارد و نه قضاء.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۷ از ابواب نواقض وضو، حدیث ۹، ط اسلامیه.

صحیحه منصور بن حازم

روایت دیگر صحیحه منصور بن حازم که سند صحیح است: محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن مغیره عن منصور بن حازم که سید این حسنه را می گوید به دلیل پدر علی بن ابراهیم. این روایت با روایت اولی فرق می کند چون این از اعتبار بالاتر برخوردار است. یکی از اعتباراتش این است که سند صحیحه است و اعتبار دوم این است که این روایت مضمره نیست و مصرحه است. «قلت لابی عبدالله الرجل یعتریه البول و لا یقدر علی حبسه»، سلس البول است و قدرت بر امساک ندارد و نمی تواند جلوگیری کند. «فقال لی اذا لم یقدر علی حبسه فالله اولی بالعذر یجعل خریطه» (۱) اگر نمی تواند کنترل بکند، یک کیسه ای درست بکند و نمازش را بخواند و درست است. در این جا نماز در لباس یا در ساتر متنجس خوانده می شود و درست است.

دلالت روایات فوق بر صحت نماز در حال اضطرار است

قدر متیقن آن صلاه در ثوب متنجسی که انحصارا همان یک ثوب است و قدرت بر نزع و تبدیل وجود ندارد. بنابراین قدر متیقن اگر کسی یک لباس بیشتر ندارد و امکان تعویض وجود ندارد، در همان یک لباس که منحصرا ساتر برایش قرار دارد، نمازش را بخواند و درست است طبق نصوص و بلا اشکال. کسی که اضطرار دارد و یک لباس دارد و توان معاوضه هم ندارد این قدر متیقن می شود. اضطرار یک لباس است و آن جا گفته بود که اگر سلس البول است و تعویض لباس عسر دارد، با همان لباس و ساتر متنجس نماز خواندن درست است در حالی که تعویض ممکن بود ولی عسر داشت. این جا اضطرار است یعنی تعویض ممکن نیست. قدر متیقن می شود که این جا باید صلاه درست باشد. دلالت کامل است و سند هم درست بود، فتوا هم همان فتوای متن است.

ص: ۴۷۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۱۹ از ابواب نواقض وضو، حدیث ۲، ط اسلامیه.

سوال: قدر متیقن توسعه آن از دلالت روایت بیشتر است

جواب: قدر متیقن توسعه آن بیشتر نیست. قدر متیقن این است که اضطرار باشد. در لباس متنجس نماز خواندن در مواردی درست است که عسر بیاورد اما اگر اضطرار آمد می شود قدر متیقن. کسی که سلس البول دارد، او در حالت اضطرار و در حالت عسر می تواند با آن لباس ساتر متنجس نماز بخواند و دو قسمتی شد عسری و اضطراری. اما اضطراری آن قدر متیقن است. مسئله ما هم مورد اضطرار است که یک لباس متنجس است و امکان تعویض وجود ندارد.

بررسی مسئله چهارم طهارت لباس نمازگذار ۹۲/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مسئله چهارم طهارت لباس نمازگذار

ادامه بررسی مسائل فصل چهارم طهارت لباس نمازگذار

مسئله چهارم

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله چهار فرموده است: «اذا انحصر ثوبه فی نجس فان لم یمکن نزعه حال الصلاه لبرد أو نحوه صلی فیه و لا یجب علیه الاعاده او القضاء و ان تمکن من نزعه ففی وجوب الصلاه فیه وجوه»، این مسئله دارای چهار قسمت است،

جایی که امکان نزع لباس نجس وجود ندارد

قسمت اول که مکلف در حال نماز فقط یک ثوب دارد و آن هم متنجس. اگر نزع و بیرون ساختن لباس از بدن ممکن نباشد، در همان ثوبی که امکان نزع وجود ندارد، نماز بخواند.

مراد از (حال الصلاه)

اگر اشکال شود که این متن «حال الصلاه» آمده، ظهور دارد که در اثناء صلاه باشد و اثناء یعنی در وسط نماز چنین چیزی پیش بیاید. می گوییم که حال و اثناء همان طوری که در وسط عمل صدق می کند، کل آن وقت عمل را هم فرامی گیرد. مثلاً پنج دقیقه وقت نماز است، دقیقه سوم هم اثناء است و دقیقه اول هم اثناءست و دقیقه پنجم هم اثناء است. همان که حال صلاه است، دقیقه اول هم حال است و سوم هم حال است و پنجم هم حال است. حال صلاه یعنی در این وقت محددی که معین شده برای صلاه، در این وقت امکان نزع و مبادله وجود ندارد. بنابراین در صورت عدم امکان نزع و مبادله فتوای متن این است که باید با همان لباس متنجس نماز بخواند و نمازش درست است.

ادله جواز نماز در لباس نجس

ادله ای که در این رابطه با استفاده از اقوال فقهاء به دست می آید از این قرار است که در این صورت اضطرار وجود دارد. اضطرار یعنی قدرت بر تعویض وجود ندارد و لباس فقط لباس متنجس است و قدرت بر نزع هم وجود ندارد و نمی تواند خودش را عاری و برهنه کند چون برد و سرماست. اضطرار این است که یک ثوب است و امکان کندن آن لباس هم وجود ندارد. در صورتی که اضطرار باشد، ادله ای است دال بر صحت این صلاه.

دلیل اول: قدر متیقن بر عدم تکلیف در جایی که قدرت نزع نیست

این ادله عبارتند از: ۱. قدر متقین از نصوصی که دال بر جواز صلاه در لباس متنجس است. قدر متیقن آن این است که مکلف مضطر باشد و قدرت بر نزع نداشته باشد.

دلیل دوم: ضرورت و اجماع بر عدم ترک نماز

۲. سیدنا الاستاد می فرماید: ضرورت و اجماع بر این است که «الصلاه لا ـ تترک بحال»، این جا صلاه است و راه دیگر هم ندارد و اضطرار هم آمده، صلا ه را ترک کند یا انجام بدهد؟ طبق ضرورت و اجماع باید نماز را انجام بدهد. اشکال نشود که ایشان اجماع را قبول ندارید، چرا این جا اجماع را گفت؟ جوابش را گفته ایم که اجماع را در اصول قبول ندارد ولی در فقه قبول دارد.

ص: ۴۷۵

دلیل سوم قاعده معذوریت و بحثی در استخراج قاعده

۳. معـذوریت مکلف. یکی از قواعـد فقهی که تحت عنوان قاعـده در جواهر بکار می رود ولی در کتب قواعد تالیف و چینش نشـده است قاعـده «ان الله تعالی اولی بالعذر»، یعنی اگر یک عذری بیاید، عقلاء عذر را قبول می کنند و خدا که اولی است به قبـول کردن عـذر که ارحم الراحمین است. «ان الله تعـالی اولی بالعـذر» در روایت حسـنه منصور بن حـازم (۱) و روایت موثقه عمار (۲) آمـده است، این به عنـوان یـک قاعـده آمـده است که آن مکلفی در آن وضـعیت اضـطراری معـذور است، عـذر او پذیرفته است در پیشگاه خدا و نمازش درست است.

سوال:

جواب: در ابتـداء اگر یک مطلب و یک مسـئله جزئی گفته بشود و در انتهاء قاعده کلی بیاید، معنایش این است که این مسـئله جزئی از موارد تطبیق آن قاعده است. مثل «ما علی المحسنین من سبیل» که آخر آیه می آید و ابتدایش یک مصداق را برایش بیـان می کنـد. ابتـداء اگر در شـکل مصـداق باشـد، مورد نیست و بیـان مصـداق بـا مورد فرق می کنـد مضافا بر این که مورد مخصص نیست مگر این که تناسب حکم و موضوع اختصاص بطلبد. موثقه عمار:

ص: ۴۷۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۱۹ از ابواب نواقض وضو، حدیث ۲، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۱، باب ۷ از ابواب نواقض وضو، حدیث ۹، ط اسلامیه.

ترجمه حمزه بن حمران (مروی عنه ابن ابی عمیر)

حمزه بن حمران اولا از مروی عنه ابن ابی عمیر است که مروی ابن ابی عمیر را نجاشی هم تصریح کرده است که آن چه ابن ابی عمیر نقل می کند، اصحاب آن را مورد اعتماد می دانند. و ثانیا علامه و شهید ثانی هر دو حمزه بن حمران را به عنوان صحه اعلام کرده اند. – اگر علامه تنها باشد، شک کنید و اگر علامه با شهید ثانی دو نفر بشوند و از آن طرف تضعیف خاص نیامده باشد، موجب توثیق است-

ترجمه عمار و سماعه

همیشه می گوییم موثقه عمار و موثقه سماعه که این به خاطر این دو تا شخص است که عمار فطحی است ولی ثقه است، سماعی واقفی است اما ثقه است. از اصحاب امام صادق است و ثقه است و روایات زیادی هم دارد. مضافا بر این ادله، از مجموع روایاتی که وارد شده است بر صحت صلاه در لباس متنجس، قدر متیقن آن مورد اضطرار است.

دلیل چهارم: حدیث رفع (رفع مانعیت نجاست در لباس نمازگذار)

۴. حدیث رفع «رفع ما اضطروا الیه»، حکمی که مانعیت بود، به وسیله اضطرار رفع شده است. منتها این رفع را باید دقت کنیم که این رفع استمراری باشد یعنی اضطرار مستوعب رافع است.

دلیل پنجم: نص معتبر در وسائل الشیعه صحیحه حلبی

۵. نص معتبر و صحیح و صریح است که مسئله را بیان می کند. صحیحه حلبی: و باسناده عن الحسین بن سعید که اسناد شیخ به حسین بن سعید درست است. عن القاسم بن محمد که توثیق خاص دارد عن ابان بن عثمان عن محمد الحلبی «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یجنب فی الثوب أو یصیبه بول و لیس معه ثوب غیره قال یصلی فیه اذا اضطر الیه» (۱) ، اگر اضطرار داشته باشد در همان ثوب نماز بخواند. که معنای اضطرار هم این است که امکان نزع و تبدیل وجود ندارد.

ص: ۴۷۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۷، ط اسلامیه.

قسمت دوم مسئله که قضاء و اعاده را نفی می کند

قسمت دوم این مسئله چهارم: «و لا یجب علیه الاعاده و القضاء»،

قضاء لازم نیست چون فوت صلاه در کار نبوده است

سیدنا الاستاد می فرماید: اما قضاء که دلیلی ندارد. برای این که قضاء تابع عنوان فوت است. فوت صلاه موضوع برای قضاست و این جا فوتی نیست. نماز خوانده شده است و نماز هم صوری نبوده بلکه امر داشته است. بعد از که امر به صلاه در حالت اضطرار وجود داشته است، مانعیتی در کار نیست که صلاه با مانعی که وجود داشته نماز خوانده و قضاء داشته باشد. در صورت امر به صلاه، نجاست مانعیت ندارد. امر است و بلا مانع و ماموربه مطابق با آن امر انجام شده و فوت صلاتی نیست و فوت که صلاه نباشد، قضاء زمینه ندارد. این مطلب معلوم است و ظاهرا اختلافی هم نیست.

اعاده لازم نیست چون نماز مذکور امر دارد و مجزی است

و اما اعاده: صلاه در ثوب متنجس خوانده شد اضطرارا مثلا برد بود و ثوب نبود و نماز خوانده شد. بعد از آن رفع اضطرار شد و لباس طاهری در اختیار او قرار گرفت. آیا آن نماز قبلی را اعاده کند یا اعاده واجب نیست؟ سید می فرماید: مشهور عدم اعاده است. برای این که نماز بود و امر بود و طبق امر انجام شد و عملی که طبق امر شرعی انجام بشود، اجزاء در پی خواهد آمد و نیاز به اعاده نیست.

ص: ۴۷۸

قول غیر مشهور بر اعاده است

اما در برابر این قول مشهور عده ای از فقهاء از جمله شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه در کتاب نهایه (۱) و در کتاب مبسوط (۲) می فرماید: پس از رفع اضطرار اگر وقت باقی بود، باید اعاده بشود. اگر شیخ طائفه یک مطلب را در مبسوط گفته باشد، فتوا احراز نمی شود چون کتاب فتوایی ایشان نهایه است. و اگر در نهایه گفته باشد، فتوا است ولی دلیل و استدلال آن ثابت نمی شود. اما اگر در نهایه و مبسوط در هر دو یک مطلب آمده بود، در نهایت استحکام است که هم نظر شیخ همان است از نظر استدلالی و فتوایش هم همان است. تایید این مسئله را می توانیم از صاحب مدارک و صاحب ریاض هم استفاده کنید. سید عاملی صاحب مدارک (۳) و همین طور سید علی طباطبایی صاحب ریاض المسائل (۴) می گوید که این حکم نقل شده است از جماعتی که صلاه اگر اضطرار در ثوب نجس خوانده شده بود، پس از رفع اضطرار و بقاء وقت، اعاده دارد. این که سید الاستاد فرموده بود که عدم اعاده مشهور است، مشهور دیگر نمی شود و با تنازل می شود اشهر. چون جماعتی هم بگوید مثل شیخ طوسی و اتباع، این هم در حد مشهور در فقه می شود.

۱- نهایه، شیخ طوسی، صفحه ۵۵.

۲- المبسوط، شیخ طوسی، جلد ۱، صفحه ۹۱.

۳- مدارک الاحکام، سید عاملی، جلد ۲، صفحه ۳۶۲.

۴- ریاض المسائل، سید علی طباطبایی، جلد ۲، صفحه ۴۰۸.

ادله غیر مشهور

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حکم یعنی اعاده طبق قاعده اجزاء است.

اضطرار ادعایی مشهور مستوعب نیست

می فرماید: ما در قاعده اجزاء گفتیم اضطرار مجزی است. به عبارت دیگر امر اضطراری موجب اجزاست. امتثال عمل به امر اضطراری مجزی است. چون امر اضطراری امر واقعی ثانوی است اما یک شرط دارد و آن این است که اضطرار مستوعب باشد. اگر اضطرار مستوعب نباشد، آن اضطرار مقطعی و نسبت به بعضی از افراد عنوان اضطرار را ایجاد نمی کند. در حقیقت اضطرار غیر مستوعب اضطراری نیست. مثلا شما در اول وقت امکان انجام صلاه را ندارید، همان اول وقت مضطر هستید بعد از یک ربع ساعت حالت عادی برمی گردد، به شما مضطر نمی گویند. اضطرار آن است که مستوعب و فراگیر باشد و تمام وقت را شامل بشود. بنابراین در این بحث شخصی است و لباس متنجس منحصرا و پس از چند دقیقه لباس طاهر در دسترس او قرار گرفت و اصلا اضطراری نیست تا بگوییم اجزاء است و امر اضطراری هم موجب اجزاست. مضافا بر این قاعده دیگر هم در فقه است که «الضرورات تتقدر بقدرها». اگر اندازه را ضرورت در پوشش داشت، حکم ضروری ثانوی وجود دارد و اگر اندازه را ضرورت فرانگرفت، خارج از اندازه خودش حکم ضروری را اثبات نمی کند. بنابراین براساس قاعده اجزاء باید این نماز در وقت اعاده بشود.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۵۶.

موثقه عمار ساباطی فتحی

دلیل دوم حدیث موثقه عمار است. باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی عن احمد بن حسن بن علی عن عمرو بن سعید که توثیق خاص دارد عن مصدق بن صدقه که توثیق خاص دارد عن عمار ساباطی که ثقه است منتها فطحی است عن ابی عبدالله علیه السلام «انه سئل عن رجل لیس علیه الا ثوب و لا تحل الصلاه فیه و لیس یجد ماء یغسله کیف یصنع قال یتمم و یصلی فاذا اصاب ماء غسله و اعاده الصلاه» (۱) ، موضوع در عنوان سوال آمده است. موضوع این بود که ثوبی است منحصر و متنجس، آیا در آن ثوب متنجس نماز بخواند و اعاده دارد؟ می فرماید: تیمم بکند و نماز بخواند، اگر به آبی رسید رفع اضطرار شد، «غسله و اعاد الصلاه». این روایت دلالت دارد بر این که پس از رفع اضطرار اعاده لازم است. و دلالت هم طوری است که مسئله ما انحصار در ثوب متنجس برای مصلی مورد سوال قرار گرفته شده است و جواب هم در آخر گفته شد که اگر رسید به آب یعنی رفع اضطرار شد نماز را اعاده کند. سید می فرماید: اگر این روایت هم نبود، قاعده اجزاء کافی بود که حکم به وجوب اعاده صادر کنیم.

عدم دلیل بر اجزاء نماز خوانده شده در لباس نجس

مضافا بر این پس از که اضطرار که دلیل و موجب اجزاء بود که نیست. ما درباره این عمل که انجام شده است و الان هم وقت باقی است، دلیلی بر اجزاء عمل قبلی نداریم. به چه دلیل آن مجزی باشد؟ وقت است و ثوب طاهر هم است و عذری هم نیست و تمام آن ادله اضطرار و عذر کنار رفت، الان دلیلی بر اجزاء نداریم. دلیل بر عدم اجزاء دلیلی است متقن که اگر ما اجزاء بخواهیم، باید دلیل داشته باشیم. دلیل بر اجزاء که نداشتیم، باید مبادرت بشود به اعاده. قول غیر مشهور یا نظر شیخ طائفه قدس الله نفسه الزکیه مستند به موثقه عمار و قاعده اجزاء و عدم دلیل بر اجزاء به نتیجه رسید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۸، ط اسلامیه.

سوال: امتثال بعد از امتثال می شود، یک امر داشت که آن را انجام داد.

جواب: شک در سقوط داریم. چون صلاه در ثوب متنجس بود و در ثوب متنجس اگر گفتید عذر، صلاه را تصحیح می کند، عذر فراگیر نیست. اگر بگویید اضطرار هست، اضطرار مستوعب نیست. یک اضطراری بود و رفت، الان شما حالت اختیار دارید، نماز است و ثوب طاهر است و وقت هم باقی. مضافا بر این قاعده عبودیت و ربوبیت به تعبیر سید الاستاد یا قاعده حق الطاعه به تعبیر شهید صدر ایجاب می کند که این نماز را باید انجام بدهیم آن طوری که هست.

بررسی مسئله چهارم فصل صلاه در نجس ۹۲/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مسئله چهارم فصل صلاه در نجس

ادامه بحث از مسئله چهارم

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله چهارم فصل صلاه در نجس می فرماید: «و ان تمکن من نزعه ففی وجوب الصلاه فیه أو عاریا او التخییر وجوه الاقوی الاول و الاحوط تکرار الصلاه».

کسی که با لباس نجس نماز خوانده و فقط یک لباس بیشتر ندارد، نماز را باید در وقت اعاده نماید

گفتیم که این مسئله سه قسمت دارد: قسمت اول جواز صلاه، قسمت دوم بررسی اعاده و قضاء، قسمت سوم حکم صلاه در صورت عدم تمکن بر تعویض لباس نجس. قسمت اول که جواز صلاه بود، را گفتیم وقسمت دوم هم که بحث قضاء بود این شد که قضاء قطعا وجود ندارد اما اعاده مورد بحث بود. گفتیم ادله و موثقه دلالت دارد بر اعاده. ادله، قاعده اجزاء بود. قاعده اجزاء این است که اضطرار مستوعب باشد. اگر اضطرار مرتفع شد و زمینه برای اعاده فراهم شد، زمینه برای اجزاء محقق نمی شود. این قاعده بود که شرح آن را دادیم. روایت هم موثقه عمار ساباطی بود: «عن ابی عبدالله علیه السلام سئل عن رجل لیس علیه الا ثوب» که در جواب گفته شد «فاذا اصاب ماء غسله و اعاد الصلاه» (۱) . پس قاعدتا و نصا مطلب این شد که باید اعاده بشود. و کسانی که از این رأی اعاده هم طرفداری می کنند، شیخ طوسی و من تبع ایشان است. که ایشان هم در خلاف و هم مبسوط فتواً و استدلالاً گفت که اعاده دارد.

ص: ۴۸۲

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۸، ط اسلامیه.

اگر کسی امکان نزع لباس نجس منحصر را در اثناء صلاه داشته باشد

سوال:

جواب: عنوان مسئله این است که «اذا انحصر ثوبه فی نجس»، یک لباس ساتر دارد و آن هم متنجس است و وقت نماز هم رسیده. «فان لم یمکن نزعه حال الصلاه»، اگر در موقع انجام نماز امکان نزع وجود نداشت مثلا هوا سرد یا مشکل دیگری دارد، که باید با لباس نجس نماز بخواند. قسمت اول: جواز صلاه در آن حالت یا ترک، قسمت دوم: قضاء یا اعاده دارد یا ندارد. قسمت سوم اگر نزع ممکن بود، حکم چیست.

نظر مرحوم یزدی بر عدم اعاده است

مشهور این است که «لا یجب علیه الاعاده أو القضاء» که متن هم همین است.

نظر مرحوم یزدی بر عدم اعاده است

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: با همه این ادله در این جا حکم همان است که در متن آمده که اعاده واجب نیست. ایشان یک دلیل اقامه می کند و یک جوابی از موثقه می دهد. اما دلیل می فرماید: در این جا حدیث لا تعاد کارساز است. حدیث لا تعاد اختصاص دارد به طهارت حدثی که سر اختصاص این بود ۱. حدیث لا تعاد نظر به ارکان دارد و طهارت حدثی رکن است. ۲. انصراف به طهارت حدثی وجود دارد. ۳. در آیه قرآن هم طبق ظاهر آیه آن جایی که طهور ذکر شده، منظور از «لا ـ یمسه الا ـ المطهرون» طهارت حدثی است پس معنای طهارت به قول مطلق طهارت حدثی است. و در حدیث لاتعاد، طهور که یکی از موارد پنجگاه بود، منظور از طهور، طهور حدثی است. قاعده لاتعاد بعد از انجام صلاه اجراء می شود نه در حین و نه در قبل از آن. آن چه قدر متیقن از حدیث لاتعاد درباره طهارت حدثی است این است که اعاده شود ولو سهوا و جهلا هم باشد، که این منطوق آن است

ص: ۴۸۳

اعمال حدیث لاتعاد در جهل یا نسیان

جایی که نقص طهارت خبثی و یا نقص عن جهل قصوری باشد، جزء مستثنیات در حدیث نیست. اما اگر کسی نسیان کرد و یک جزء از اجزاء صلاه را که جزء موارد خمسه نبود مثلا تشهد را فراموش کرد، این جا این قاعده لاتعاد نسیان را شامل می شود یا نمی شود؟ این جا تفصیل دارد. در بحث های قبلی آمد که در صلاه در نجس اگر ثوب متنجس بود و علم به تنجس وجود داشت و نسیان شد، پس از نسیان نماز خوانده شد، آن نماز باطل است. نصوص تقریبا مستفیض بود. بنابراین این جا قاعده لا تعاد کارایی نداشت. سید الاستاد می فرماید: این مطلب یعنی شامل شدن قاعده، موارد جهل و موارد نسیان را مطلبی است قطعی به این معنا که قاعده لا تعاد هم مورد جهل را شامل می شود و هم مورد نسیان را.

تفصیل بین نسیان عذری و غیر عذری در اعاده

جمع آن به این نحو است که سید اشاره هم کرده است، فرموده است: نسیان هم اگر در کار باشد و مورد قاعده لاتعاد بشود، آن نسیانی است که عذری باشد. نسیان دو قسم است: نسیان عذری و نسیان غیر عذری. در مثال نسیان عذری آن نسیانی است که در اثر حادثه ای یا مشغولیتی از ذهنش برود و خودش تسامح نکند و تقریبا بلا اختیار از ذهن او رفته. اما اگر نسیانی باشد عن تسامح که آن مواردی که در روایات خواندیم که نماز اگر در ثوب نجسی باشد که آن ثوب نجس را قبلا می دانسته ولی فراموش کرده، آن موارد حمل می شود به نسیان تسامحی یا غیر عذری.

ص: ۴۸۴

جهل به حکم موجب اعمال قاعده لا تعاد است

سید می فرماید: حدیث لا ـ تعاد این جا کارساز است. چون حدیث لا تعاد هم شامل موارد جهل می شود و هم شامل موارد نسیان و این جا جهل است. کسی نماز خوانده در یک ثوبی که این ثوب را می دانسته متنجس است و یک ثوب بیشتر نداشته، بعد از خواندن این نماز، نمازش درست است و اعاده ندارد، می گوید جهل به حکم داشت که این فرد الان که نماز می خواند، در حین نماز حکم را مشخص نمی کند. او در یک وضعیت سردرگمی است و اجازه نماز را پیدا کرد اما در آن حال صلاه، حکم آن صلاه در همان وضعیت دقیق نمی داند که واقعا حکم آن صحیح است چون صلاه فاقد شرط طهارت است یا صلاه او صحیح نیست چون با لباس متنجس نماز می خواند. در حال صلاه جهل به حکم دارد. این جهل به حکم در حال صلاه، می شود موضوع برای قاعده لاتعاد. بعد از که قاعده لاتعاد این جا حاکم شد، حکم به عدم اعاده اعلام می شود.

اما استثناء به موثقه عمار برای اعاده و عدم آن

اما موثقه، در موثقه آمده است «و لیس یجد ماء یغسله کیف یصنع قال یتیمم و صلی فاذا أصاب ماء غسله و أعاد الصلاه»، در این موثقه تیمم مطرح است که اگر آب نبود و وضو نتوانستید بگیرید و لباس تان هم نتوانستید تطهیر کنید، تیمم کنید. و بعد از که به آب رسیدید، تیمم طهور حدثی است اما آن طهور حدثی وقتی زمینه برای صحت آن فراهم می شود که آبی باشد. اما اگر آب در وقت میسر شد، آن تیمم مشروعیت ندارد. حتی گفته می شود از اول مبادرت به تیمم وجهی نداشته. چون مبادرت به سوی تیمم وقتی مجوز دارد که اضطرار فراگیر یا یاس از وصول به ماء یا یقین به عدم وصول به آب وجود داشته باشد. حتی از اول ممکن است این تیمم مجوز نداشته. بر فرض که استصحاب را قبول کنیم یا تخیلی بشود یا خودش اطمینان داشته باشد به استمرار عذر، تیمم کرده باشد، گفتیم در اجزاء که تیمم مامور به امر اضطراری است. امر اضطراری وقتی مجزی است که اضطرار مستوعب باشد. بنابراین براساس استصحاب هم باشد، این تیمم مجوز در اصل نداشته و این جا حکم به اعاده براساس تیمم است که طهارت حدثی درست نبوده و حدیث لاتعاد هم این جا می فرماید تعاد اگر طهارت حدثی محقق نشد. بنابراین ربط به مسئله ما ندارد. این حدیث چیزی می گوید که مربوط است به طهارت حدثی و ما بحثی می کنیم که مربوط است به طهارت عن خبث. بنابراین پس از این دو نکته که هم دلیل برای عدم وجوب اعاده قاعده لا ـ تعاد شد و هم دلیل طرفداران قول به وجوب اعاده که موثقه بود، رد شد، فتوای درست می شود که «لا یجب القضاء و الاعاده».

قول تحقیق بر اعاده است

اما تحقیق این است که آن چه که شیخ طائفه در این رابطه گفته است، حکم به وجوب اعاده، درست و صحیح است.

در این جا اجزاء محقق نشده است

اولا همان طور که سید فرمودند قاعده اجزاء در این جا اقتضاء می دارد اعاده را یعنی قاعده اجزاء که اثر سلبی و ایجابی دارد، این جا اثر سلبی دارد و اجزائی نیست. ماموربه با ماتی به مطابقت ندارد. با فقدان شرط، حکم به صحت کار مشکلی است و اجزاء هم در کار نیست. اما این قاعده اجزاء آن قدر از استحکام و اتقان برخوردار است که اگر خود سید هم نمی فرمود و روایتی هم در کار نبود، این قاعده کافی بود.

اضطرار می گوید باید اضطرار مستوعب باشد

چون فرض مسئله اضطرار است و اضطرار وقتی می تواند اجزاء بیاورد که مستوعب باشد و این جا مستوعب نبوده. مثل کسی است که در اول وقت آب ندارد وسط وقت یا آخر وقت آب دست او می آید وضو نگیرد؟ مجوز برای مبادرت هم ندارد و باید تا آخر صبر کند یا یقین حاصل کند. بنابراین اضطرار و عدم اضطرار برای ما کافی است و هیچ دلیلی دیگری هم نداشته باشیم.

استناد به حدیث لا تعاد صحیح نیست

اما حدیث لاتعاد در این جا بحث ما درباره اضطرار است و مورد جهل و نسیان نیست. قبلا علم داریم که این ثوب واحد متنجس است و نماز با ثوب متنجس در حالت اضطرار خوانده شده و از جهل و نسیان خبری نیست. یک اضطرار است و قضیه معلوم و حکم صلاه در آن وضعیت که با دقت توانستیم بیرون بکنیم، آن مورد بحث نیست بلکه محل بحث ما این است که ثوب قطعا نجس است و حکم آن را می داند که ثوب نجس مانع صحت صلاه است و الان هم در ثوب نجس دستور داده که «صل اضطرارا»، و بعد الان رفع اضطرار شده است، پس از رفع اضطرار، حکم اضطرار وجود نخواهد داشت. پس قاعده لا تعاد این جا به هیچ وجه جریان ندارد. هرچند از لحاظ دلیل توجه به اجزاء و اضطرار برای ما کافی بود و نظر شیخ هم پشتیبان بود، کافی است و مشهور هم را رد کردیم چون شیخ با جماعتی که صاحب مدارک فرموده است که این جماعت این قول به اعاده را گفته اند و اگر جماعت در برابر مشهور آمد، از مشهور هم هیچ استفاده نمی شود. مضافا بر این که مشهور می شود موید یا اشهر. بنابراین دلیل که از بین رفت، مشهور جایگاه ندارد. مضافا بر این حدیث موثقه دلالت بر مطلوب دارد. روایت موثقه با دقت بسیار واضح ما را به حکم اعاده ارشاد و هدایت می کند. در این موثقه آمده است که «عن ابی عبدالله علیه السلام انه سئل عن رجل لیس علیه الا ـ ثوب و لا تحل الصلاه فیه»، این سوال است. موضوع و محور سوال ثوب واحدی متنجس است. محور سوال که این باشد، جواب اگر از جواز تیمم و عدم جواز تیمم به میان بیاید، بین سوال و جواب رابطه قطع می شود و بیان می شود بیان غیر بلاغی که مناسب شأن نص و روایت هم نیست. بنابراین اگر قطع را هم در نظر نگیریم، تیمم این جا سوال نشده است. باید سوالی از تیمم می شد تا امام جوابش را می داد. تیمم مورد سوال نبوده. سوال درباره تنها ثوب متنجس

در حال نماز است. باید جوابش را بگوید که «لا یجوز» یا «صل فیه و اذا وجد الماء اغسله و اعد»، این عدم تناسب را چه کنیم؟ جواب این است که همان طوری که تیمم درباره طهارت حدثی، واقعی نیست و تعبدی است، می تواند براساس تعبد شرعی تیمم در مورد تطهیر خبثی هم بیاید که اعتبار شرع است. اگر این تصور را بکنیم که کار ممکنی است، ارتباط برقرار می شود. ثوب متنجس است و نماز در ثوب متنجس در صورت انحصار جایز است که تیمم کند. این تیمم یک تطهیر خبثی هم به اعتبار شرع باشد. وانگهی اگر آب در دسترس تان رسید، نگفت «توضو» و قرینه داریم که این جا نقش تیمم تطهیر خبثی است. گفت «اذا وجد الماء غسله و اعاد» و نگفت «اذا وجد الماء توضو» که بگوییم مربوط می شود به طهارت حدثی. بنابراین هم ارتباط برقرار می شود و هم معنا درست می شود و هم جواب مربوط می شود به سوال که سوال یک ثوب متنجس در وضعیت انحصاری تیمم کند. تیمم رفع حدث که دارد، رفع خبث را هم اعتبارا دارد. و اگر آب پیدا کردید، این نجس را تطهیر کنید و نماز را اعاده کنید. اگر تیمم را فقط تیمم حدثی بگیرید، این روایت ارتباطش قطع شده و مناسب شأن نصوص و روایت و کلام امام نیست و در قدماء برخوردم به جایی که در جهت تطهیر نجاست ظاهری، تیمم احتیاطی گفته شده است. بنابراین تیمم به حسب ذات یک امر اعتباری است و این مطلب در مقام ثبوت درست است اما در مقام اثبات به سوال توجه کنید. محور سوال، ثوب نجس انحصاری در وقت صلاه است. در این ثوب نمازتان را بخوانید و بعد اگر آب پیدا کردید غسله و اعاده، که دلالت می کند بر وجوب اعاده. بنابراین فتوا در این رابطه همان فتوای شیخ طوسی درست است و بعضی از فقهای اخیر و محشی های عروه هم این فتوا را داده اند و اعاده براساس همان اضطرار و قاعده اجزاء کاملا توجیه می شود و دلیل بر عدم اعاده نداریم. بنابراین موثقه هم دلالتش که لا باس به شد. چون فقهائی که موثقه را مورد استناد قرار دادند، فهم فقهائی کارشناسی از موثقه عمار این است که صلاه در ثوب متنجس در صورت انحصاری اگر فرصت برای اعاده به دست آمد، باید اعاده شود.

ص: ۴۸۶

تفسیر آیات ۱۵۹ و ۱۶۵ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۱۵۹ و ۱۶۵ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۵۹ سوره بقره

آیه ۱۵۹ سوره بقره: «ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی من بعد ما بیناه للناس فی الکتاب اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللعنون».

ترجمه و توجه

ترجمه: دقیقا آنانی که آنچه ما نازل کردیم از بینات و هدایت کتمان می کنند پس از آن که بیان کردیم آن را برای مردم در کتاب. این کتمان کننده ها مورد لعن خدای متعال است و آن ها لعن کنندگان لعن می کنند. دقت در متن: ابتدای آیه کتمان ما انزل الله است، انتهای آیه این افراد مورد لعن و نفرین خدا و بندگان خداست.

مورد کتمان چیست؟

اما آن چه که مورد کتمان است، بینات و هدایت است. بینات و هدایت هم خصوصیتی دارد، آن ما انزل که خدا آن را برای مردم بیان کرده است که فرمود «من بعد ما بیناه للناس». در آیه دیگر آمده که «یاءیها الرسول بلغ ما انزل الیک»، آن چه که نازل شده است را ابلاغ کرد برای مردم «و ان لم تفعل فما بلغت رسالته و الله یعصمک من الناس (۱) پس از این آیه با توجه به آیه تبلیغ این مطلب به دست آمد که بیان للناس همان بیان ولایت است. ولایت را که بیان کرده است آن هم برای مردم که بیان حضوری و شفاهی برای مردم است.

ص: ۴۸۷

۱- مائده/سوره۵، آیه۶۷.

نتیجه کتمان ظلمی است که نظیر ندارد

از نتیجه ای که برای این کتمان بیان شده است، به دست می آوریم که جزء ظلم ها و انحرافاتی است که نظیر آن وجود نداشته باشد که فرمود «یلعنهم الله و یلعنهم اللعنون». در قرآن آمده «ألا لعنه الله علی الظالمین» (۱) اما این جا اضافه شد که لعنت خدا و لعنت لاعنون. در تفاسیر آورده اند که لاعنون ملائکه ای باشند یا افراد خاصی باشد، اما آن چه ظاهر آیه است این است که کل بندگان خدا آن هایی که عباد خدا هستند، این ها را لعن می کنند و لاعنون اگر لعنت می کند، مطابق ظاهر قرآن است که کتمان بکنند آنچه که خدا نازل کرده است.

معنای بینات

از این متن فهمیدیم که بینات یعنی یک ادله روشن از قداست و از علم و از پاکی و از قرب به حضرت رسول و وصایت و نفس پیامبر بودن که این ها بینات است. هدی یعنی هدایت و هدایت هم در دنیا از سوی پیامبر و اهل بیت پیامبر است. اگر تفسیر یا روایتی هم نبود، از متن این مقدار می فهمیدیم.

مراجعه به تفاسیر

اما تفسیر شیخ عیاشی قدس الله نفسه الزکیه روایتی است از امام صادق علیه السلام حدیث ۱۳۶ «ان الذین یکتمون ما انزلنا من البینات و الهدی» در تفسیر آمده «فی علی» (۲) . حدیث دیگر از امام باقر علیه السلام عن حمران عن ابی جعفر حدیث ۱۳۷ درباره قول الله تعالی «ان الذین یکتمون ما انزلنا یعنی بذلک نحن یعنی ائمه» (۳) ، آن چه نازل شده از بینات و هدی از سوی خدا قصد شده از این آیه، ما ائمه معصومین از امیرالمومنین تا بقیه الله الاعظم ارواح العالمین له الفداء.

۱- هود/سوره۱۱، آیه۱۸.

۲- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۷۱، حدیث ۱۳۶ و بحار الانوار، محمد باقر مجلسی، جلد ۱، صفحه ۸۸ و تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۷۰.

۳- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۷۱، حدیث ۱۳۷.

حل اختلاف مضمون حدیث ۱۳۶ با ۱۳۷

اگر گفته بشود که این دو روایت تعارض دارد که آن جا درباره حضرت علی بود و این جا درباره کل ائمه بود. امام باقر فرمود «نحن» و در تفسیر اول آمد «فی علی»، این دو تا نص با هم اختلاف ظاهری دارد. اختلاف آن به این صورت حل می شود که اولا این دو تا تضاد و تنافی ندارد. چون هر دو مثبت است و بین مثبتین تنافی نیست.

وجود اجمالی و تفصیل اجمال

و ثانیا یک تفسیر و توجیه حقیقی و واقعی دارد و آن این است که امیرالمومنین ابوالائمه و کل الائمه است و ائمه معصومین کلهم علی بن ابی طالب است. کلهم نور واحد است. اشاره به علی بن ابی طالب علیه الصلاه و السلام همانطوری که از یک سو اشاره به حضرت رسول است از سوی دیگر اشاره به کل ائمه است. اگر در فلسفه وجود منبسط یا وجود اجمالی و وجود تفصیلی است. وجود بالاجمال و تجلی بالاجمال امام مبین امیرالمومنین است و تفسیر آن اجمال ائمه معصومین است. جلوه بالاجمال امیرالمومنین و جلوه بالتفصیل کل ائمه است. اگر به تفصیل بگوییم دوازده امام است و اگر بالاجمال بگوییم امیرالمومنین است.

اشکالات بر عیاشی

سوال: بعضی از بزرگان تفسیر عیاشی را اشکال می کنند که اول عامی بوده و بعد شیعه شده.

جواب: استبصار یک فضیلت است و یک مزیت است و نقص نیست. او که در مسیر درست است و می رود که طبیعی است اما او که در مسیر باطن باشد و می آید به طرف حق، یک درک برتری به دست می آورد. لذا گفته می شود کسی در محضر یکی از مراجع، یک کسی گفت شیعه شدم، آن مرجع فاضل ولایی گفت تو که تازه شیعه شدی از من مقامت بالاتر است. چون استبصار یک فضیلت و یک درک حقیقت عمیقی است. بنابراین اولا استبصار عیب ندارد. و ثانیا استبصار ایشان یک استبصار ساده ای نیست. این که تفسیر عیاشی نوشته است، شده است مثل تفسیر قمی. این تقریبا از علمای قرن ششم است. این تفسیر مورد اعتماد فقهاء و قدماست و جزء تفاسیر معتمد بین قدماست و در حد تفسیر قمی اعتبار دارد. و ثانیا روایاتی را که نقل می کند، اکثر قریب به اتفاق این روایات در جوامع روایی دیگر ما هم است. منتها مطلب این است که در رجال مراجعه کنید، محدثین و رجالی ها مثل صاحب وسائل به نقل عیاشی اعتماد می کنند و یک تاسفی درباره روایات عیاشی وجود دارد که آن تاسف این است که یک محققی آمد خواست کتاب را تجدید چاپ بکند، گفت افراد اسم برده شده، چه فائده دارد. روایت باشد کافی است. یک راوی آخر را آورده با امام و کل سند را حذف کرده. و الا راوی هایی که نقل می کنند، روات اهل بیت هستند. در این کتاب ولایت در حد اعلی و در شکل بسیار واضح و روشن مشهود است. فردی که در این حد از ولایت باشد، درباره اش کل محققین اهل ولایت تشکیک ندارند. آن کسی که اعتراض می کنند، ارباب پیروان مکتب ان قلت هستند. لذا در تحقیقات بنده درباره عیاشی یک نفر از صاحبان اهلیت در رجال و حدیث اشکال نکرده اند که اعتماد هم مشهود است. اما روایت سوم از امام صادق «قال قلت له اخبرنی عن قول الله عزوجل ان الذین یکتمون قال: یعنی به نحن و الله المستعان» بعد می فرماید: کل ما ائمه برای مردم امامت ما بیان شده است.

دو قسمت تولی و تبری این آیه

این آیه متضمن تولی و تبری است، قسمت تولی آن بیان شد. و اما قسمت تبری آن عن عبدالله بن بکیر که نقل می کند با یک واسطه از امام صادق علیه السلام که روایت مرسل است «عمن حدثه» دارد منتها عبدالله بن بکیر از اصحاب اجماع است و راوی اولی که اصحاب اجماع نقل می کند، مورد اعتماد است و کل راوی هایی که بعد از آن ها باشد، این نص شامل آن نمی شود. عمن حدثه راوی اول است. سوال شد از امام صادق «اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللعنون»، در این جا اشاره به لاعنون شده است که لاعنون تمام آن چه که روی زمین است و توان لعن کردن را دارند.

آیه ۱۶۵ و من الناس من یتخذ من دون الله

سلسله بحثی ما آیاتی که درباره ولایت اهل بیت آمده و اگر توجه داشته باشید در تفاسیر بنده برنخورده ام که یک تفسیر جامع فقط آیات ولایت را دنبال کرده باشد. البته تفسیر نور الثقلین آیات ولایی دارد و آیات دیگر هم وجود دارد. تنها آیات ولایی را از اول تا آخر تعقیب کنید آن هم از بعد روایی و هم تحلیلی و هم تفاسیر و هم اقوالی از ابناء عامه. آیه ۱۶۵: «و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله و الذین آمنوا اشد حبا لله و لو یری الذین ظلموا اذ یرون العذاب ان القوه لله جمیعا و ان الله شدید العقاب».

ترجمه

ترجمه ابتدای آیه: از مردم کسانی هستند که افرادی را دوست و پشتوانه است و -که در ترجمه ها انداد را دوست ترجمه می کنند در حالی که انداد مساوی با دوست نیست، پشتوانه و تکیه گاه هم تلقی می شود. – دوست دارند مثل دوستی خدا که باید آدم باید خدا را دوست داشته باشد، آن افراد جدای از خدا آن افراد دیگر را دوست دارند. افرادی را من دون الله که اگر به دستور خدا باشد، من دون الله نیست، پس معلوم است که من دون الله جدای از دستور خداست. احساسات است، قومیت است، عصبانیت است، هر دلیلی که دارد، دوست دارد.

مراجعه به تفسیر سیوطی

سیوطی در تفسیر الدر المنثورمی گوید: روایت از مجاهد است که مجاهد روایت معتبر است. و روایت ابناء عامه اکثرا مقطوعه است. از خود معصوم نقل نمی کند و از مجاهد یا قتاده یا عایشه نقل می کند. از مجاهد: «انداد من الرجال» این اندادی که هستند از رجال طائفه شان هستند که «یحبونهم یعنی یطیعونهم» (۱) ، یک عده از رجال طائفه شان را اطاعت می کنند. تفسیر سیوطی تفسیر ماثور است یعنی تفسیری است براساس روایت است.

روایت دیگر از قتاده

روایت دیگری نقل می کند از قتاده که این انداد «هم جبابره و القاده و الرئوس فی الشر و الشرک»، این اندادی که این ها انتخاب می کنند من دون الله، این انداد رجالی هستند که جبابره است و قاده است یعنی رهبران و سلاطین و خلفاء و روس که روس قبیله. رئوس در شر و شرک هستند. اینها انداد هستند.

ص: ۴۹۱

۱- (۵) الدر المنثور، سیوطی، جلد ۱، صفحه ۳۶۸. .

رئوس شر و شرک چه کسانی اند؟

رأس شر چه کسی بوده است؟ رأس شر کسی باید باشد که دستورات پیامبر اعظم را پس از پیامبر تغییر داده باشد. و رأس شرک کسانی هستند که در شرک فرو رفته باشد و یک عمری مثلا چهل سال مشرک بوده است. کسی که چهل سال مشرک باشد، رأس شرک است و او در عمق شرک فرو رفته و در زمان پیامبر است. رأس شرک و رأس شر است و قاده هم است یعنی رهبریت طائفه و اقوام خودش را دارد. خصوصیاتش را تفسیر سیوطی می کند و روایت هم از قتاده و از مصدر سنی است. شیخ عیاشی قدس الله نفسه الزکیه روایت از جابر بن عبدالله علیه الرحمه و الرضوان است که «قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن قول الله و من الناس من یتخذ من دون الله اندادا یحبونهم کحب الله فقال هم اولیاء». برای امام صادق و جابر معلوم بوده اما در تفسیر آمده سه مرتبه فلان و فلان و فلان ولی اسم برده نشده است. تاریخ مراجعه کنید در زمان پیامبر اعظم و بعد از پیامبر که رأس شر و شرک بودند، این ها شده اند مصدر اطاعت و این من الناس اتباع این سه نفر است و این خصوصیت را دارد که اطاعت می کنند آن ها را مثل کسی که از خدا اطاعت کنند. این ها که مورد نکوهش است و یک شرک خفی به معنای دیگری است.

نتیجه مستفاد از آیه

نتیجه اش این می شود که کسانی این حالت را دارند، این ها که غیر خدا را که اطاعت بکنند، مشرک هستند و اطاعت فقط برای خداست و آن چه که خدا دستور داده است. و آن چه که اطاعت غیر خدا باشد، شرک است. شرک یعنی سرباز زدن از اطاعت خدا. «یطیعون من دون الله» یعنی شرک. نتیجه دوم هم این آیه نقل می کند که همان تجربه واقعی است که می گویند کار به نهایت کشیده شد، آن ها که عذاب خدا را دیدند و دیدند که حقیقت چیست و قدرت جدا چگونه است، اشاره به یک مطلب دارد که آن ها در ابتداء ایمان شان کامل نیست. بعد از نهایت کار، درک می کنند قدرت خدا را. آن جا که اعتقادشان کامل شد، پیروان خودشان را رها می کنند. این نتائجی است که از این انحراف به دست می آید. پس از این دو آیه تولی و تبری به دست آمد. خداوند برای کسی که معرفت تولی و تبری داده، صراط مستقیم و راه درست و بیمه دنیا و آخرت و سعادت دارین داده است.

بررسی مسئله چهارم فصل صلاه در نجس ۹۲/۱۱/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی مسئله چهارم فصل صلاه در نجس

ادامه مسئله شماره ۴ (فصل صلاه در لباس نجس)

گفتیم این مسئله سه قسمت دارد، قسمت اول و دوم آن گفته شد. قسمت سوم که معرکه الآراء است.

ص: ۴۹۳

و ان تمکن من نزعه ففی وجوب الصلاه فیه .. وجوه)

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «و ان تمکن من نزعه ففی وجوب الصلاه فیه أو عاریا او التخییر وجوه الاقوی الاول و الاحوط تکرار الصلاه». در صورتی که لباس نمازگذار منحصر باشد به لباس متنجس، وقت نماز است و یک لباس بیشتر نیست و آن لباس هم متنجس است، مکلف تنها راهی که دارد این است که آن لباس را دربیاورد و عاری و برهنه نماز بخواند. در این صورت از مسئله می فرماید: حکم اول این است که واجب است صلاه در همان لباس متنجس. ۲. واجب است لباس عاریا. ۳. تخییر، دوران بین محذورین است که با ثوب متنجس نماز بخواند و یا عاریا.

اقوی نماز در لباس متنجس و احوط تکرار به صورت عاریا است

در این سه صورت می فرماید: چند وجه وجود دارد که وجه اول که صلاه در لباس متنجس بخواند، اقوی است. احتیاط هم تکرار است که به هر دو صورت نماز بخواند که یک بار نماز بخواند عاریا و بار دیگر نماز بخواند در همان لباس متنجس.

بیان مرحوم خویی دراین باره

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مسئله بالاتر از وجوه، اقوال وجود دارد. وجوه می تواند وجهی باشد اما قائلی نباشد، اما اقوال که بود، قول به آن حکم هم به ثبت رسیده است.

ص: ۴۹۴

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۳۵۸.

نظر صاحب جواهر، نظر مشهور بر نماز عریان خواندن است

صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مسئله اقوالی وجود دارد که عبارت است از: ۱. قول به وجوب صلاه عریانا. این قول قائلین زیادی دارد که این قائلین عبارتند از شیخ طوسی و فقیه حلی ابن ادریس و محقق حلی و علامه حلی و شهیدین و صاحب مدارک و صاحب حدائق و غیرهم. صاحب مدارک و صاحب حدائق می فرمایند: مشهور این است که در این صورت از مسئله نماز عاریا انجام گیرد. و در ریاض المسائل سید علی طباطبایی می فرماید: این مسئله مورد شهرت عظیمه است. فرق است بین مشهور و شهرت عظمیه که شهرت عظیمه مخالفت دیده نمی شود و وصل به نفی خلاف است. و بعد در انتهاء می فرماید:در کتاب خلاف هم گفته شده است که این مطلب مورد اجماع است. امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب طهارت می فرماید: قدماء قول واحدی دارند در این مسئله که صلاه باید در آن صورت از مسئله عاریا خوانده شود اما متاخرین قول به تخییر اعلام کرده اند و متاخر المتاخرین گفته اند باید صلاه در همان ثوب نجس به جا آورد.

صاحب جواهر قول دوم فقهاء را بر اتیان نماز در لباس نجس می داند

اما صاحب جواهر مسئله را شرح می دهد، می فرماید: قول دوم صلاه در همان لباس متنجس، قائلینی دارد که عبارتند از: مجمع الفائده که می فرماید «لولا الاجماع لکان الاقوی الصلاه فی ثوب متنجس». و فاضل هندی قدس الله انفسهم الزاکیات در کشف اللثام می فرماید: اقوی این است که در این صورت از مسئله صلاه در ثوب نجس انجام بشود. و صاحب معالم هم همین حکم را اعلام می کند. صاحب جواهر مطلبی اضافه می کند، می فرماید: «ربما یستظهر عن الفقیه»، بلکه از قول شیخ صدوق هم این مطلب استفاده می شود که روایت باب را می گوید و بعد از آن فتوای دیگری اعلام نمی کند. سبک من لا یحضره الفقیه این است که روایتی را بگوید، اگر فتوایش مطابق با آن روایت بود، فتوا را اعلام نمی کند و اگر فتوایش فرق داشت، توضیح و تبصره ای ذکر می کند.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۴۸.

قول سوم قول به تخيير در لباس نجس يا نماز به صورت عريان

اما قول سوم که قول به تخيير است، محقق حلی (۱) می فرمايد: در اين صورت از مسئله حکم تخيير است چون بين محذورين است. و علامه حلی (۲) می فرمايد: در اين صورت از مسئله، حکم تخيير است. مکلف مخير است، هر دو طرف محذور است و دوران امر بين محذورين است و حکم تخيير است.

قول چهارم: تکرار نماز در لباس نجس به حالت عريان

قول چهارم عبارت است از تکرار. اين قول را بعضی از متاخر متاخرين مثل سيد ابوالحسن اصفهانی قدس الله نفسه الزکيه و سيد خوانساری و مرحوم آقاضياء عراقی قدس الله اسرارهم اعلام کرده اند. و از معاصرين هم شيخ حائری هم قائل به اين نظريه است. منتها وجه آن را فقط آقاضياء عراقی که صاحب مکتب اصولی است، اجمالا ـ اشاره می کند، می فرمايد: علم اجمالی داريم، علم اجمالی در شبهه محصوره است و قطعا يکی از اين دو تا صحيح نيست، و از سوی ديگر دليلی که در مسئله داريم به طور کامل يکی از دو راه را برای ما ثابت نمی کند و هر دليل معارض دارد. در اين صورت بايد تکرار کرد تا علم به برائت ذمه و امتثال حاصل بشود.

ادله اقوال چهارگانه فوق (دو قول مهم را طرح می نماييم)

ص: ۴۹۶

۱- المعتبر، محقق حلی، جلد ۱، صفحه ۴۴۵.

۲- منتهی المطلب، علامه حلی، جلد ۱، صفحه ۱۸۲.

دو تا قول یعنی قول به وجوب صلاه در ثوب متنجس و وجوب صلاه عاریا از ادله و مویداتی برخوردار است. لذا ما در بحث استدلال مستقیما می رویم به ادله این دو تا قول.

ادله قول بر وجوب صلاه در ثوب متنجس

در این رابطه بهترین دلیل و مستحکم ترین دلیلی که وجود دارد، نصوصی است که در این باره آمده است.

نصوص کثیره و صحاح در این قول

نصوص هم دو تا خصوصیت دارد: ۱. کثیر است، ۲. صحاح. آنقدر نصوص صحاح و کثیر است که در ابتدای بحث که به این مسئله بربخورید، احتمال خلاف نمی دهید. وضعیت این نصوص از لحاظ حجیت و اعتبار قریب اطمینان آور است.

صحیحه های حلبی در این زمینه (محمد بن علی حلبی)

دو روایت از محمد بن علی الحلبی که هر دو صحیحه است. روایت اول: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن محمد بن علی الحلبی که اسناد شیخ صدوق به محمد بن علی حلبی صحیح است و روایت می شود صحیحه. «قال سألت اباعبدالله علیه السلام عن رجل اجنب فی ثوبه و لیس معه ثوب غیره قال یصلی فیه فاذا وجد الماء غسله» (۱) ، الان نمازش را در همان ثوب بخواند و اگر آب پیدا کرد، تطهیر کند. روایت دوم: «انه سال اباعبدالله عن الرجل یکون له الثوب الواحد فیه بول لا یقدر علی غسله قال یصلی فیه» (۲) در همان ثوب نماز بخواند.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

صحیحه عبد الرحمن ابی عبدالله

صحیحه سوم: صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله «سئل اباعبدالله عن الرجل یجنب فی ثوب لیس معه غیره و لا یقدر علی غسله قال یصلی فیه» (۱) . مکلف یک لباس دارد جنب شده، بیشتر از آن هم یک لباس ندارد، در آن ثوب نجس نماز بخواند.

صحیحه علی بن جعفر (نماز در لباس نجس یا به حال عریان)

حدیث چهارم: صحیحه علی بن جعفر: محمد بن الحسن باسناده عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام. سند محمد بن حسن به علی بن جعفر صحیح است. «قال سالته عن رجل عریان و حضرت الصلاه فاصاب ثوبا نصفه دم أو کله دم یصلی فیه أو یصلی عریانا» که صریح در مطلب است سوال شد کسی لباس ندارد و وقت نماز هم رسیده، برخورد به یک لباس که آن آلوده و متنجس است، آیا این لباس عاری نماز بخواند یا در آن ثوب نماز بخواند. «قال ان وجد ماء غسله» اگر آبی پیدا کرد، تطهیر کند آن ثوب را و اگر آب در دسترس او نبود که ثوب متنجس را تطهیر کند، «صلی فیه» در همان ثوب نماز بخواند. «صلی فیه و لم یصل عریانا» و نماز را عریان نخواند. چهار صحیحه با این سند و با این دلالت که صاحب جواهر می فرماید: این روایاتی که اقوی سندا و عددا است. عدد چهار تاست و هر چهار تا صحیح و دلالت هم صریح، جایی برای تشویش باقی نخواهد ماند.

ص: ۴۹۸

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۴، ط اسلامیه.

ارجحیت نماز با لباس نجس نسبت به نماز عریان

صاحب جواهر (۱) می فرماید: این مطلب هم یک موید دارد و آن این است که ارجحیت صلاه با ستر متنجس نسبت به صلاه عریان. مرجح روایی نیست بلکه ارجحیت در عمل است که جزء مرجحات به حساب نمی آید بلکه جزء مویدات حساب می شود. اگر به دلیل مربوط می شد، می شد جزء مرجحات. لذا می گوید ارجحیت صلاه در ثوب متنجس نسبت به صلاه عریان چون صلاه در ثوب متنجس صلاه با رکوع و سجود کامل انجام می شود و در صورت عریان باید سجود و رکوع را با اشاره انجام بدهید. بنابراین ستر که واجب است، اما می تواند ستر نجس در برابر نقص رکن مقاومت کند؟ اگر ستر نجس را کنار بگذارید، به رکن صدمه می خورد. بنابراین ارجحیت در عمل هم موید این مطلب است. بنابراین فتوای سادات سید طباطبایی صاحب عروه، سید حکیم و سیدنا الاستاد قدس الله انفسهم الزاکیات می فرماید: اقوی و متعین وجوب صلاه در این صورت از مسئله بر ثوب متنجس. اما در مقابل شهرت، ادعای اجماع و نصوص دیگری هم وجود دارد که دلالت دارد بر این که صلاه در ثوب نجس خوانده نشود و عریانا انجام بگیرد.

جمع بین نصوص وارد در مسئله صلاه در لباس نجس ۹۲/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: جمع بین نصوص وارد در مسئله صلاه در لباس نجس

ص: ۴۹۹

۱- جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۴۹.

نصوصی که در این باب وارد شده است، به دو دسته اند.

دسته اول نصوصی بود که می گویند نماز در لباس نجس خوانده شود

دسته اول نصوصی است که در باب ۴۵ ابواب نجاسات کتاب وسائل الشیعه آمده، دال بر این که اگر مکلف در جهت انجام نماز یک لباس متنجس بیشتر نداشته باشد، آیا با آن لباس متنجس نماز بخواند یا عاری، نصوص دلالت داشتند که با آن لباس متنجس نماز بخواند. این دسته اول از نصوص که صحاح و دلالت هم کامل بود. اما در برابر این دسته اول، دسته دوم نصوصی است دال بر این که در آن صورت از مسئله باید نماز را عاریا انجام داد و لباس متنجس را دربیاورد.

احادیث موثقه سماعه بن مهران در این زمینه

این نصوص عبارتند از: ۱. موثقه سماعه بن مهران که سند درست است تا سماعه. محمد بن یعقوب عن جماعه که هر موقع نقل عن عده یا عن جماعه بود، قابل اعتماد است. عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید عن اخیه الحسن بن سعید اهوازی عن زرعه عن سماعه که به دلیل سماعه موثقه می شود. «قال سالته عن رجل یکون فی فلات من الارض و لیس علیه الا ثوب

واحـد»، سوال کردم او را از کسـی که در بیابانی از زمین قرار دارد و یک لباس بیشتر ندارد. «و اجنب فیه» در همان یک لباس خوابیـد و جنب شـد «و لیس عنـده ماء» آبی هم نـدارد که تطهیر کند، «کیف یصـنع قال و یتمم» فرمود که تیمم کند «و یصـلی عریانا قاعـده یومی ایماء» (۱) ، بنشـیند و نمازش را نشسـته بخوانـد و رکوع و سـجودش را هم با اشاره انجام بدهد. این حدیث سند درست و دلالت آن واضح است. حدیث شماره ۲: موثقه سماعه: سند درست است، متن: «سالته عن رجل یکون فی فلات من الارض فاجنب فیه و لیس یجد الماء قال یتمم و یصـلی عریانا قائما و یومی ایماء» (۲) . رکوع و سجودش را ایماء انجام می دهد. این دو حدیث دلالت آن نسبت به مطلوب کامل بود و سند هم موثقه است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۶ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۶ از ابواب نجاسات، حدیث ۳، ط اسلامیه.

روایت حلبی

روایت سوم: و باسناده عن محمد بن احمد بن یحیی که این اسناد مربوط است به شیخ طوسی چون در روایت قبلی آمده محمد بن الحسن که اسناد شیخ به محمد بن احمد بن یحیی اشعری قمی اسناد درستی است، عن محمد بن عبدالحمید عن صیف بن عمیره عن منصور بن حازم، محمد بن عبدالحمید در رجال نجاشی توثیق شده است. صیف بن عمیره هم توثیق شده است و منصور بن حازم از اجلاء و ثقات است. عن محمد بن علی الحلبی «فی رجل أصابته جنابه و هو فی الفلات و لیس علیه الا ثوب واحد و أصاب ثوبه منی» در بیابان است و یک لباس بیشتر ندارد و لباس او آلوده شد به منی، «قال یتمم و یطرح ثوبه و یجلس مجتمعا» طوری که عورت او مستور باشد با بدنش که این قرینه می شود برای طرف مقابل «فیصلی و یومی ایماء» (۱) ، در همان حالت عریان نماز بخواند و رکوع و سجودش را ایماء انجام می دهد. این دسته دوم بود که روایات متعدد و سندها هم درست و دلالت ها هم واضح، بنابراین اعتبار هم در حد مطلوب است. دسته اول که از اعتبار برخوردار بود، دسته دوم هم از اعتبار لازم برخوردار است.

وجوه جمع بین این دو دسته از روایات

درباره جمع بین این روایات چند وجه گفته شده است برای این که جزء موارد بسیار مشکل در بحث فقهی همین مورد است که یک طرف صحاح و طرف دیگر روایات معتبر و عمل مشهور قدماء، جزء مشکل ترین بحث در فقه می تواند این جا باشد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۶ از ابواب نجاسات، حدیث ۴، ط اسلامیه.

صاحب مدارک می گوید اینجا اصلا تعارضی نیست چون همیشه روایات صحیحه بر روایات موثقه مقدم هستند

درباره جمع بین این دو دسته سید عاملی صاحب مدارک قدس الله نفسه الزکیه فرموده است که نیازی به جمع نداریم و این جا تعارض نیست یعنی رفع تعارض است. برای این که روایات ثقات با روایات صحاح قابلیت رویایی ندارد. مضافا بر آن اگر روایات صحاح اکثر عدداً هم باشد. یک روایت صحیحه با یک روایت موثقه بر مبنای رجالی قابل معارضه نیست. چون اعتبار هم درجات دارد. تعارض در صورتی شکل می گیرد که دو اعتبار مساوی باشد و الا یک روایت موثقه هم اعتبار کامل دارد و یک روایت متواتر هم اعتبار کامل دارد اما درجات دارد. از لحاظ درجه بندی روایت صحیحه با روایت موثقه قابل مقایسه نیست و تعارضی صورت نمی گیرد. عدد روایات صحاح خیلی بیشتر است. چهار تا روایت صحیحه هست که چهار روایت صحیحه در حد استفاضه است که مفاد استفاضه، اطمینان است.- اثر تواتر، حصول علم است و اثر استفاضه، حصول اطمینان است. هر دو کثرت دارد منتها کثرت تواتر از لحاظ صحت و عدد در حدی است که مفید علم است و کثرت و صحت استفاضه در حدی است که مفید اطمینان است-. روایات می شود در حد مستفیض و روایاتی که در آن حد استفاضه باشد، قابل مقایسه با روایاتی که موثقه باشد نیست که دو تای آن موثقه است و روایت حلبی هم توثیق آن محل بحث است. این مطلبی است که صاحب مدارک گفته است که در این جا زمینه برای تعارض وجود ندارد.

ص: ۵۰۲

بیان مرحوم آقای خویی در جمع که روایات صحیحه مقدم هستند

وجه دیگری که به عنوان حل مشکل ارائه می شود از سوی سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ممکن است در این تعارض، پس از توجه به نقائصی که در دسته دوم از روایات وجود دارد، گفته شود که دسته دوم از اعتبار ساقط است. و آن این است که روایات دسته دوم هرچند موثقه هستند و ما گفتیم که موثقه با صحیحه فرق نمی کند و اعتبار، اعتبار است. در حد اعتبار که رسید، کامل است. موثقه باشد یا صحیحه، هیچ فرقی نمی کند و اعتبار دارد.

اشکال مرحوم خویی بر موثقه سماعه

می فرماید: بعد از اعتبار موثقه، اشکالاتی که وجود دارد از این قرار است: ۱. موثقه اشکال در جهت صدور دارد و اشکال در جهت دلالت.

خبر سماعه از نظر سند مضمره است

اما اشکال در جهت صدور این است که هر دو موثقه مضمره است و امکان دارد که سماعه از یک نفر عالم و فقیه و راوی و اصحاب سوال کرده باشد. سماعه مثل زراره نیست که بگوییم از غیر امام سوال نمی کند. ممکن است از فردی مورد معتمد خودش سوال کرده باشد. اگر بگویید که احتمال قوی این است که از امام سوال کرده باشد، می گوییم احتمال در بحث حجیت کارساز نیست و باید اعتبار کامل باشد. بنابراین اشکال در جهت صدور وجود دارد و معلوم نیست که از امام صادر شده باشد.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۵۸ تا ۳۶۴.

دو خبر سماعه از نظر دلالت با هم اختلاف دارند

اشکال دوم در جهت دلالت این موثقه وجود دارد و آن این است که بین این دو تا موثقه از نظر متن اختلاف وجود دارد. در موثقه اول آمده است که «یصلی عریانا قاعدا» و در روایت دیگر «یصلی عریانا قائما»، این اختلاف در متن مناسب شأن امام نیست که عین مسئله را یک جا بگوید «یصلی قاعدا» و جای دیگر بگوید «یصلی قائما» که در یک شرائط است. بنابراین متن هم مشکل دارد. در صورتی که دلالت روایت مشکل داشت، صدور آن هم مشکل داشت، یک روایتی که حجیت آن تمام می شود باید اصول سه گانه را داشته باشد: اصاله الصدور، اصاله الظهور و اصاله الجهه. که این دو تا اصل اولی کامل نیست نه اصاله الصدور و نه اصاله الظهور. روایتی که اصاله الصدور و اصاله الظهور آن کامل نباشد، حجیت آن تمام نیست. که انصافا اشکال واردی هم است.

اشکال روایت حلبی، ضعف به خاطر محمد بن عبدالحمید

و اما روایت سوم که روایت محمد حلبی است، در این روایت ضعف سندی دیده می شود و آن ضعف سندی عبارت است از راوی به نام محمد بن عبد الحمید.

ترجمه محمد بن عبدالحمید و اجمال در آن

این راوی توثیق شده است در رجال نجاشی منتها توثیق او یک عبارتی دارد که آن عبارت احتمال دارد که شامل محمد بن عبدالحمید نشود بلکه شامل پدرش بشود. در آن جا آمده است درباره ترجمه این راوی محمد بن عبدالحمید فرزند عبدالحمیدی است که مورد اعتبار است و ثقه. احتمال می دهیم که این ثقه به پدر بخورد و احتمال می دهیم به فرزند بخورد، حداقل دو احتمال وجود دارد. البته قرینه ای وجود دارد که سید هم می گوید که هرچند درباره خود محمد بن عبدالحمید در آن جا صحبت به میان آمده اما وصف پدرش را هم دارد ذکر می کند. اگر فقط وصف خودش را ذکر می کرد، مشکلی نبود اما چون وصف پدر هم ذکر می کند، ممکن است این ثقه وصف پدر باشد. از این جهت است که حداقل احتمال قوی این است که این ثقه مربوط باشد به خودش اما احتمال قوی کارساز نیست و احتمال خلاف که داشتید، توثیق ثابت نمی شود. این اشکال ایشان هم جزء اشکالات دقیق است.

نظر مرحوم آقای خویی در مورد کثرت روایات دسته اول

بنابراین پس از توجه به این اشکالات، این دسته دوم از اعتبار ساقط است بنابراین معارضه ای نیست و فقط دسته اول به قوت خودش باقی است و بلا معارض و حجیت دارد.

مرجح روایات دسته دوم که عمل مشهور است

اگر ما بودیم و فقط نصوص، مشکلی نداشتیم و از اول جایی برای بحث وجود نداشت اما مشکل اصلی این است که دسته دوم یک مرجحی دارد بسیار قوی و آن عمل مشهور است. در این رابطه سید می فرماید: در مرحله تعارض پس از که اغماض بکنیم از ضعف در اعتبار و بگوییم دسته دوم اعتبار دارد، در مرحله تعارض دو مرجح عنوان می شود: ۱. مرجح داخلی، ۲. مرجح خارجی. مرجح داخلی عبارت است از صحت سند و کثرت عدد که مربوط است به دسته اول. اما ایشان می فرماید: کثرت عدد و صحت سند اگر در حد تواتر نرسد، تاثیرگذار نیست. چون در حد اعتبار است و طرف مقابل که در حد اعتبار بود، کافی است. و اما مرجح خارجی مربوط می شود به دسته دوم که عبارت است از عمل مشهور قدماء. ما در بحث اعتبار گفتیم که عمل مشهور قدماء بالاترین درجه را دارد. آن ها وصل به امام هستند و بعضی ها از تابعین هستند. با آن فضل و با آن تبحر و با آن تقوا آن مشهور به یک روایتی عمل بکنند، این بهترین اعتبار می تواند باشد. این است که کار مشکل می شود.

ص: ۵۰۵

نظر صاحب جواهر در جمع بین دو دسته از روایات مذکور

(توجیه روایات دال بر دسته اول بخاطر وجود شاهد جمع)

صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دسته اول روایات هرچند از لحاظ سند صحاح و از لحاظ عدد کثیر است. اما اگر گفته بشود که شهرت ثابت نیست و اجماع هم منقول است، بنابراین یک نحو اعتماد و اعتباری برای آن دسته در نظر گرفته شود. اما می فرماید: شهرتی که اعاظم از قدماء بر آن هستند، شهرتی که اساتین فقه آن شهرت را نقل می کنند که مدارک و دروس و حدائق و ریاض باشد، شهرتی نیست که نادیده گرفته بشود و شهرت قدمائی محقق است. اما اجماع را که گفتید منقول است، ناقل آن مثل شیخ طوسی حاکی آن اجماع است و خود شیخ طوسی بیان و کلام او برای ما معیار است. بنابراین عمل مشهور که ثابت شد، آن عملی که نزدیک به اجماع است، بنابراین دسته اول روایات که دال بر وجوب صلاه در لباس متنجس بود، توجیه کنیم.

شاهد جمع روایت حلبی است که استفاده از لباس نجس بخاطر اضطرار است

وجه سوم از وجوع جمع همین است که صاحب جواهر می فرماید: برای این که شاهد جمع داریم. شاهد جمع روایت حلبی است: باسناده عن الحسین بن سعید اهوازی که درست است، عن القاسم بن محمد عن ابان بن عثمان عن محمد بن حلبی «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن الرجل یجنب فی الثوب أو یصیبه بول و لیس معه ثوب غیره قال یصلی فیه اذا اضطر الیه» (۲) . روایات دال بر انجام صلاه در ثوب متنجس حمل می شود در صورت اضطرار. پس آن روایات هم درست است و ترک نشد و موردی پیدا کرد و حمل در صورت اضطرار. اما اگر اضطرار نبود، باید آن لباس را دربیاورد.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۴۸ تا ۲۵۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۴۵ از ابواب نجاسات، حدیث ۷، ط اسلامیه.

ترجمه قاسم بن محمد و تصحیح خبر او

اما اگر اشکال بشود که چنانچه سیدنا الاستاد اشکالی در سند آورده است که قاسم بن محمد توثیق نشده است. ما قبلا این روایت را خوانده بودیم و گفته بودیم صحیحه است. برای این که قاسم بن محمد توثیق خاص ندارد اما توثیق عام کامل دارد. در سند کامل الزیاره آمده و در سند تفسیر قمی آمده و جزء مروی عنه مشایخ ثلاث است که صفوان از او نقل می کند و مدائح دارد. یک راوی اگر دو تا توثیق عام داشت بدون معارض، در حد یک توثیق کامل به حساب می آید.

شواهد دیگری برای ترجیح اخبار موثقه بر اخبار صحیحه

بنابراین ما این روایت را گفتیم که صحیحه است. لذا اشکال سندی وجود ندارد و جمع بین دو دسته از روایات درست شد و صاحب جواهر که از مرز متاخرین است، به جمع قدماء پیوست که در آن صورت از مسئله باید نماز عریانا خوانده شود. این وجه جمعی بود از سوی صاحب جواهر. وجه چهارم: جمع بین دو دسته در شکل تخییر که از هر دو استفاده بکنیم و قائل به تخییر بشویم. وچه پنجم: جمع بین دو دسته از روایات که حمل کنیم روایات دال بر جواز صلاه عریانا را در صورتی که در فلات و بیابان باشد.

جمع بین نصوص وارد در مسئله صلاه در لباس نجس ۹۲/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع : جمع بین نصوص وارد در مسئله صلاه در لباس نجس

ص: ۵۰۷

یادآوری نظرات صاحب مدارک و مرحوم محقق خویی

در بحث قبلی گفته شد که بین دسته اول و دسته دوم راه حلی وجود دارد که اولین راه حلی را صاحب مدارک فرمودند که دسته اول صحاح هستند و دسته دوم هم از لحاظ عدد کمتر است و هم سند موثق است و موثق با صحاح قابلیت معارضه را ندارد پس تنافی بین این دو دسته حل می شود. راه حل دوم را سیدنا الاستاد فرمودند که روایاتی که دال بر جواز یا وجوب صلاه در صورت انحصار بر این که صلاه را عاریا بجا بیاورد، این دسته از روایات گفته شد که سنداً و دلالتاً مشکل دارد.

قول صاحب جواهر بر نماز در لباس نجس در حال اضطرار

راه حل سوم جمع بین دو دسته به این نحو که روایات دال بر وجوب صلاه در نجس را حمل به صورت اضطرار بکنیم که این صورت جمع را صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرمودند.

اشکالات مرحوم آقای خویی بر روایت قاسم بن محمد

سیدنا الاستاد (۲) قـدس الله نفسه الزکیه بر این وجه جمع دو تا اشـکال دارد: ۱. می فرماید: در سـند این روایتی که شاهد جمع بود که روایت حلبی بود، قاسم بن محمد توثیق خاص ندارد.

ص: ۵۰۸

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۴۸.

۲- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۶۱.

فرق خبر صحیح و مصحح

صحیح آن است که راوی توثیق خاص داشته باشد از سوی شیخ نجاشی یا شیخ کشی یا شیخ طوسی. مصحح آن است که یک راوی توثیق خاص از سوی این مشایخ توثیق ندارد اما توثیق عام شده که آن هم از چند جهت است، از جهت بودن در سند کامل الزیاره، سند تفسیر قمی، از مروی عنها مشایخ ثلاث و مدح، این می شود مصحح. لذا این روایت را تعبیر می کنیم به مصحح هرچند صحیحه گفتن آن هم اشکال ندارد ولی اصطلاح درست آن مصحح است. این روایت را ما گفتیم که به جهت قاسم بن محمد اشکال ندارد و ضعف سندی نیست. اما اشکال دوم ایشان این است که می فرماید: اضطراری که در این متن آمده که گفته است «لیس معه ثوب غیره قال یصلی فیه اذا اضطر الیه»، این اضطرار به طور دقیق معلوم نیست که به ثوب متنجس تعلق داشته باشد بلکه ممکن است متعلق اضطرار صلاه باشد. فردی است که سوال می کند که مضطر است باید نماز بخواند. ناچاری دینی و مذهبی است که راه فرار ندارد و باید نماز بخواند. این که باید نماز بخواند، یک ثوب بیشتر ندارد که متنجس است. می فرماید: گفته می شود دو تا احتمال وجود دارد و دو تا احتمال که وجود داشت، دلالت اجمال دارد بنابراین دلالت کامل نیست.

سوال:

جواب: ظاهر آن این است که «اضطر» یعنی مکلف برای ایقاع صلاه مضطر شده که دیگر وقت نیست. یا «اضطر» که ثوب دیگر قابل تطهیر نیست، این دو احتمال وجود دارد با دقت فقهی. هرچند احتمال اول از قوت بیشتری برخوردار باشد، ولی همین که در کنار احتمال اول، احتمال دوم وجود داشت، نص، مجمل می شود. نص که مجمل شد، ظهوری نیست و اعتباری نخواهد داشت. معیار ظهور این است که احتمال خلاف عقلایی نداشته باشد هرچند احتمال ضعیف و احتمال عقلی قطعا بر خلاف ظاهر وجود دارد. اشکال سوم از سوی سید الخویی، می فرماید: با صرف نظر از دو اشکال اولی، اشکال دیگری وجود دارد که حمل بر اضطرار کار ناممکنی است و آن این است که در صحیحه علی بن جعفر، نص و بیان به صورتی واضح اعلام شده است که جایی برای حمل اضطرار وجود ندارد. در آن جا که می فرماید: «و ان لم یجد ماء صلی فیه و لم یصل عریانا»، تصریح است و جایی برای حمل به اضطرار باقی نمی ماند. می گوید: اگر آبی نبود و ثوب منحصر در همان یک ثوب بود، «صلی فیه و لم یصل عریانا».

وجه چهارم از راه حل تعارض بین دو دسته روایات مذکور (حمل بر تخییر)

اما وجه چهارم از راه حل های تنافی: حمل بر تخییر. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: رفع تنافی بین این دو دسته ممکن است به وسیله جمع عرفی باشد و آن جمع عرفی نتیجه اش تخییر می شود که این تخییر را محقق حلی (۲) در کتاب معتبر بیان فرموده اند و علامه (۳) در منتهی و محقق ثانی در جامع المقاصد بیان فرموده اند که نتیجه جمع بین این دو دسته تخییر است. سیدنا هم می فرماید: این تخییر محصول جمع عرفی است. جمع عرفی آن است که: ۱. شاهد جمع داشته باشد، ۲. حمل هر یکی از طرفین به قدر متیقن و رفع ید از اطلاق و به اصطلاح دیگر به وسیله نص هر کدام از ظاهر دیگری دست برمی داریم. اما تطبیق آن: دسته اول صحاح که می فرمایند درصورتی که ثوب منحصر باشد به ثوب متنجس و امکان نزع وجود نداشته باشد، باید به همان ثوب متنجس نمازش را به جا بیاورد که قدر متیقن از این صحاح جواز است و مقتضای اطلاق تعیین است که به همین لباس باشد و لا غیر.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۶۲.

۲- المعتبر، محقق حلی، جلد ۱، صفحه ۴۴۵.

۳- منتهی المطلب، علامه حلی، جلد ۱، صفحه ۱۸۲.

توضیح دو قسم اطلاق (توسعه – تضییق)

-اطلاق به دو قسم است: اطلاق مفاد آن توسعه است و اطلاق گاهی مفاد آن تضییق است که قسم دوم اطلاق اینجا است.- مفاد دسته دوم این بود که در این صورت از مسئله باید صلاه را عریانا انجام بدهد. قدر متیقن می شود جواز صلاه عریانا و مقتضای اطلاق می شود تعیین که نماز را عریانا علی التعیین باید انجام بدهد. جمع عرفی آن این است که به توسط قدر متیقن هر کدام از اطلاق دیگری رفع ید می کنیم . قدر متیقن دسته اول جواز صلاه در ثوب که به وسیله این نص از اطلاق دسته دوم که مقتضای آن نماز عریانا علی التعیین. و همین طور به وسیله نص دسته دوم که جواز عریانا بود، از اطلاق دسته اول رفع ید می کنیم که نماز در ثوب متنجس علی التعیین. نتیجه تخییر می شود پس هر دو جایز است. سید هم تایید کرد که مقتضای قاعده تخییر است. این وجه جمع را صاحب جواهر (1) قدس الله نفسه الزکیه دو تا اشکال دارد: اشکال اول آن قبلا اشاره شد که گفت: صلاه در لباس متنجس حمل بر اضطرار بشود اولی است از تخییر. اشکال دوم را می گوید: اگر نگوییم که این جا از موارد تخییر بین واجب و غیر واجب است. شرح این اشکال این است که در تخییر عقلی امر دائر است بین محذورین اما در این جا پس از که ما می دانیم قطعا یک صورت واجب است در واقع چون یک صلاه واجب است. ما علم داریم از خارج به این که واجب فقط یکی است. در این صورت اگر قائل به تخییر بشویم، تخییر بین واجب و غیر واجب می شود و این از لحاظ شرعی درست نیست. تخییر در صورتی درست است که هر دو دارای مصلحت داشته باشد و وجوب داشته باشد مثل خصال کفارات اما تخییر شرعی بین واجب و غیر واجب، کار ناممکنی است. علم اجمالی داریم که یک صلاه واجب است و صورت دیگر قطعا واجب نیست. پس مرجع تخییر می شود بین واجب و غیر واجب که این خلاف مذاق بلکه خلاف ضرورت شرع است. پس این وجه جمع براساس اشکالی که صاحب جواهر داشت، به جایی نرسید.

ص: ۵۱۱

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۵۱.

وجه پنجم جمع: نماز با لباس عریان مختص نماز در فلات

اما وجه پنجم: حمل نصوص دسته دوم بر جواز صلاه عریانا در فلات و دسته اول حمل بشود بر وجوب صلاه در لباس متنجس در صورتی که ناظر محترمی وجود داشته باشد. این دو تا محمل یا از قبیل مطلق و مقید است که امام خمینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ممکن است این دو تا روایت از قبیل مطلق و مقید باشد. روایاتی که دلالت دارند بر جواز صلاه عریانا، مقید هستند به صلاتی که در فلات و صحرا باشد. و روایاتی که دلالت دارند بر جواز صلاه در لباس متنجس، مطلق است اعم از این که در صحرا باشد یا در آبادی. بنابراین پس از این راه حلی که وجود دارد، تعارض و تنافی بین این دو دسته از روایات وجود نخواهد داشت. اما به فرمایش ایشان اضافه می شود که در نصوص دال بر جواز عریانا تصریح شده است در هر سه روایت کلمه فلات آمده. که آمده «عن رجل یکون فی فلات» که روایت اول هم عین همین عبارت آمده. روایت سوم هم «فی رجل اصابته جنابه و هو بالفلات»، معلوم است و تعیین شده است. اگر گفته بشود که این جا قاعده اصولی به کار می رود و آن این که مورد مخصص نیست. جواب این است که این جا مورد نیست. این «فی الفلات» قید موضوع است. مورد معمولاً در نص واقعیت موجود است یا شأن نزول است یا منزل روایت و نص است اما اگر خصوصیت در نص ذکر بشود، از قیود موضوع می شود. بنابراین این دسته از روایات اگر روایات متعارض هم نباشد، ما باشیم و این روایات، ظهور دارد بر اختصاص در فلات. بنابراین این جمع خوبی است که در تحقیق کامل بشود.

ص: ۵۱۲

۱- کتاب طهارت، امام خمینی، جلد ۴، صفحه ۳۲۴.

وجه ششم جمع: تقدم نصوص دال بر نماز عریانا بخاطر اعراض قدماء

وجه ششم از راه حل ها: اما امام که این وجه جمع را که می فرماید، بعد می گوید: اگر این جمع را قبول نکنیم، می فرماید: روایات دال بر جواز صلاه عریانا باید مقدم بشود. برای این که نصوص صحاح دال بر جواز صلاه در ثوب نجس عند القدماء معرض عنهاست و قطعا قدماء از آن اعراض کرده اند. بعد از که آن روایات معرض عنها باشد، از اعتبار ساقط است. قانون در عمل و اعراض این است که هر قدر روایت معرض صحت سند آن بهتر باشد، شدت در عدم اعتبار وجود خواهد داشت. قوت در صحت سند در مورد اعراض دلیل می شود برای شدت ضعف. چون اعراض شده است، معلوم است که خیلی ضعیف شدیدی بود که با آن قوت از آن اعراض شده است. بعد می فرماید: این حکم یعنی آن چه مفاد صحاح است، مطابق است با رأی مالک که قسمتی از اشاره به ضعف بود.

وجه هفتم جمع: حمل روایات صحاح بر صلاه جنازه و دم معفو

وجه هفتم: راه حل هفتمی را شیخ طوسی (۱) قدس الله نفسه الزکیه فرموده است که ممکن است روایات صحاح که دلالت دارند بر جواز صلاه در ثوب نجس در صورت انحصار را حمل بکنیم بر صلاه جنازه و صحیحه علی بن جعفر که مسئله دم در آن بود، حمل کنیم بر دم معفو. شیخ طوسی می بیند که عمل اصحاب طبق روایات مقابل است که دال بر جواز صلاه عریانا است و فتوا بر جواز صلاه یا وجوب صلاه عریان است و فتوای فقهاء بر خلاف این نصوص است، این نصوص را بالمره ساقط کنیم؟ اما بهتر است که بگوییم این روایات محملی دارد که ممکن است صلاه جنازه باشد و ممکن است دم معفو باشد. در صورتی که هیچ راه نداشتیم، با احتمال قوی را روایت را حفظ از سقوط کنیم. ما در این توجیه مان جلوگیری از اسقاط روایات صحاح می کنیم. تا این جا راه حل برای رفع تنافی بین این دو دسته روایات گفته شد.

۱- تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، جلد ۲، صفحه ۲۲۴.

جمع بندی تعیین و تخییر

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه در انتهای بحث می فرماید: هرچند جمع عرفی ظاهر درستی داشت اما بعد از توجه می بینیم که قاعده یا اصل تخییر نیست. برای این که یک قاعده دیگری این جا وجود دارد و آن قاعده ی اصاله التعیین در مورد تعیین و تخییر است. برای این که در این دو دسته از نصوص به این نتیجه رسیدیم که صلاه در ثوب نجس با داشتن صحاح چهارگانه قطعا درست است و بعد دسته دوم دال بر جواز صلاه عریانا آن را احتمال می دهیم، پس از که این صورت از مسئله شکل گرفت، می گوییم امر دایر است بین این که مفاد صحاح وظیفه باشد تعیینا یا مفاد صحاح وظیفه باشد علی التخییر پس امر دایر می شود بین تعیین و تخییر. یا صلاه در نجس تعیینا وظیفه است یا تخییرا. امر که دائر شد بین تعیین و تخییر، براساس اصول قدر متیقن اخذ می شود که همان تعیین و صلاه در نجس است. و کسانی هم قائل به تخییر هستند، صلاه در ثوب نجس نظر آن ها را هم تامین می کند. پس از که تعیین شد، نسبت به عدل دیگر شک در حجیت می شود که آیا در صورتی که این عدل قطعا درست است، آن هم درست است یا نیست، شک در حجیت می شود. شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

ص: ۵۱۴

بازگشت به نظر عروه الوثقی مبنی بر نماز در لباس نجس

فتحصل که فتوای متن عروه درست است که سید الحکیم (۱) هم می فرماید براساس نصوص صحاح حکم درست همان است که در متن آمده که اگر مکلف ثوب او در نماز منحصر بود به لباس متنجس باید با همان لباس متنجس نماز بخواند.

تحقیق تکمیلی در مورد راه حلهای اختلاف بین نصوص ۹۲/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق تکمیلی در مورد راه حل های اختلاف بین نصوص

گفته شد دو دسته از نصوص درباره مسئله صلاه در نجس در حالت انحصار است و اقوال هم گفته شد و نصوص هم شرح داده شد.

ما حصل اقوال دو قول شد نماز با لباس نجس یا نماز در حال عریان

در مجموع آن چه می توانیم به عنوان جمع بندی اعلام بکنیم این است که آراء و اقوال، به دو قول منتهی می شود: ۱. قول به وجوب صلاه عریانا، ۲. قول به وجوب صلاه در لباس متنجس. و قول به تخییر براساس قاعده تعیین و تخییر برمی گردد به قول وجوب صلاه در لباس متنجس. و فتوای متن هم این است که در صورتی که لباس منحصر باشد به لباس متنجس و امکان نزع وجود داشته باشد، باید به همان لباس نجس نماز را انجام داد. اما جمع بندی نصوص در نهایت این می شود که نصوص دال بر وجوب صلاه در لباس متنجس صحاح هستند و قوت سند دارند و قوت دلالت دارند و کثرت عددی. اما نصوص دال بر وجوب صلاه عریانا ضعف سندی و ضعف دلالی دارند و در حد ذات خودشان هم موثقه هستند و صحیحه ای وجود ندارد. این جمع بندی اقوال و نصوص شد.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۴۶.

قول برگزیده و ادله آن (بر اتیان نماز با لباس نجس)

اما تحقیق این است که آن چه که در متن آمده است، درست خواهد بود و فتوا همان فتوای متن صحیح است که عده ای از فقهاء هم آن را تایید و موافقت کرده اند و شاید بین متاخر متاخرین اشهر است. ادله و مویداتی که در این رابطه وجود دارد، عبارت است از:

نصوص صحاح

۱. نصوص صحاح که پس از تحقیق و بررسی و شرح دیدیم نصوص صحاح در حد استفاضه است. چهار روایت صحیح السند

بـا دلالـت کامـل در حـد اسـتفاضه است و برای یـک محقق اطمینـان می آورد. دلیل اصـلی و تکیه گاه اصـلی مطلب ما همین نصوص صحاح است.

ارجحیت ذات عمل

۲. ارجحیت ذات عمل. که صاحب جواهر هم فرمود که ذات عمل یعنی صلاه با رکوع و سجود درست و فقط با لباس متنجس انجام می شود در مقابل اگر عریانا انجام بشود، رکوع و سـجود اختیاری وجود ندارد و رکوع و سـجود حالت اضطرار می شود و آن در حالت اضطرار صدق صلاه را بالمعنی الاعم دارد اما بمعنی الاخص رکوع و سجود به آن صدق نمی کند.

سوال: ارجحیت استحسانی چه پشتوانه ای دارد؟

جواب: آن ارجحیتی که صاحب جواهر آن را اعلام کرده است و متعلق است به واقعیت رکوع و واقعیت سـجود. یک رکوع و سجـود واقعی داریم و یـک رکوع و سـجود ایمـائی داریم. واقعی آن را در صورتی می توانیم انجـام بـدهیم که بـا لبـاس نمـاز بخوانـد و الاـ آن رکوع و سـجود نیست و رکوع و سـجود حالت اضـطرار می شود و ارجحیت آن وجـدانی است و اسـتحسانی نیست.

شرط طهارت قابل اسقاط است

۳. ما در شرع که مراجعه کنیم، از مجموع دیده ایم که شرط طهارت گاهی قابل اغماض و اسقاط است. مثلا اگر کسی جاهل عن قصور باشد و در لباس نجس نماز بخواند، شرط طهارت ساقط است. پس این طوری نیست که بگوییم شرط طهارت به هیچ وجه قابل اسقاط نباشد که این هم یک وجه و یک موید است.

عرف شرع نماز عریان را برنمی تابد

۴. مطابق با عرف شرع نماز عریانا نماز مناسبی نیست. یعنی عرف شرع تایید نمی کند و قبول نمی کند نمازی را که عریانا خوانده شود. عرف شرع هم برای خودش یک اعتبار است و در تطبیق آن هم شکی نیست که عرف شرع نماز عریان را نماز درست و مناسبی تلقی نمی کند.

سوال: عرف شرع، همان سیره متشرعه است؟

جواب: منظور از عرف شرع را که مطلق بگوییم هم شرع را شامل می شود و هم متشرعه را. از صدر شرع تا ذیل شرع مراجعه کنید، کجا می بینید که مصلی برهنه و عریان نماز بخواند و نمازخوان به او گفته بشود و این یک امری است که شهادت وجدان هم است.

اهمیت ستر که حتی در حال عریان هم باید با بدن ستر ایجاد نماید

لذا اهمیت ستر تا به جایی در عرف شرع آمده که آن هایی می گویند نماز را عریان بخوانند هم می گویند با بدن خودش ستر درست کند و جمع بنشیند و مجتمع بنشیند تا عورت پیدا نباشد.

ص: ۵۱۷

ساختار این دو دسته از روایات اطلاق و تقیید است

۵. این وجه هم جزء دلیل می شود و بقیه غیر از صحاح مویدات بود. این وجه عبارت است از ساختار اطلاق و تقیید در دو دسته از نصوص. نصوص صحاح می گوید «یصلی فیه» یعنی در همان لباس متنجس نماز بخواند، اطلاق دارد که هر کجا باشد، خانه باشی یا بیرون باشی، در صحرا یا در فلات باشی. نصوص دال بر وجوب صلاه عریانا می گوید «یصلی فیه فی الفلاه» یعنی در صحرا که تقیید است. درست ساختار اطلاق و تقیید است. که امام خمینی هم به این وجه اشاره دارد. پس از که ساختار اطلاق و تقیید بود، اصلا جمع بین متعارضین نیست و از اول تقیید نقش آن تحدید و توضیح اطلاق است و حدود اطلاق را بیان می کند. هر دو بیان که کنار هم قرار گرفت، یک بیان کاملی می شود. بنابراین ساختار و ترکیب که ترکیب اطلاق و تقیید باشد، اگر اختلاف فتوایی هم در کار نبود و ما بودیم و این نصوص که نصوص صحاح به طور کل هرچهار تا مطلق بیان می کند و نصوص دال بر جواز صلاه عریانا هر سه تا قید فلات را آورده اند. اگر هیچ اختلاف در فتوا نبود، ما این هیئت و این ساختار تشخیص می دادیم که اطلاق و تقیید است. بنابراین جمع بین دو دسته از نصوص به شکل جمع نیست بلکه به نحو اطلاق و تقیید است که اصلا از اساس تعارضی وجود ندارد.

عنصر زمان و مکان اقتضاء دارد که نماز با لباس نجس خوانده شود

ص: ۵۱۸

۶. توجه به عنصر زمان و مکان. براساس رأی امام خمینی که جزء ابتکارات علمی امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه است که عنصر زمان و مکان دخالت دارد. نصوصی که در آن مورد وارد شده است و مردمی که در واقع ا بتلاءاتی داشته اند، قسمتی صحرا نشین ها بودند و همه شهری نبودند. براساس توجه به عنصر زمان و مکان، آن موثقه ها که امده اند و جهت آن بادیه نشین ها و صحرا نشین هاست محمل و جهتی دارد و قلمرو معینی دارد. و حمل بر مورد نادر نمی شود.

بیان فاضل هندی که اصل ستر مهمتر از حفظ طهارت ستر است

۷. کشف اللثام فاضل هندی می فرماید: براساس استفاده از مجموع ادله حفظ اصل ستر اولی است از حفظ طهارت ستر.

آیا مورد در این جا مخصص نیست؟

سوال: مورد مخصص نیست

جواب: مورد غیراز آن است که یک قیدی در نص بیاید. مورد، منزل و شان نزول است اما اگر یک قیدی ذکر بشود در خود متن، احتمال خصوصیت دارد و اگر قرائن از بیرون بود، خصوصیت آن تقویت می شود. مخصوصا صحاحی که اطلاق آمده، خصوصیت این مشخص می شود. اگر حمل به فلات نکنیم و تقیید در کار نباشد، باید از این روایات دست برداریم و مضافا بر این که سند و دلالتش هم کامل نبود.

آیا امام معصوم توجه به عنصر زمان و مکان نداشته است؟

سوال:

جواب: اما منظور از عنصر زمان و مکان که شما می گویید امام شرح نداده. امام در صورتی که جواب را مطابق سوال می دهد، تمام است.اگر شرحی در کار بود و مطابق با سوال نبود، شرح می دهد. سوال آمده فی الفلات و جواب مطابق سوال است. خصوصیات دیگر مثل توسعه و اطلاق باید می گفت که نگفته است، مقتضای اطلاق تضییق می شود. در مجموع این دو دسته از روایات که دسته اول که صحاح است، اطلاق دارد و دسته دوم که دلالت بر جواز صلاه عریانا است، قید دارد این را که کنار هم قرار بدهید، معلوم می شود که اطلاق و تقیید است.

سوال: اگر قائل به تقیید هستید، در نظرتان هم این می آید که در همه جا نباید با لباس نجس خوانده شود؟

جواب: در لباس نجس درجایی است که ناظر محترم باشد و جایی که ناظر محترم نباشد، قول به عریان است. بنابراین آیا در خانه ای که ناظر محترمی هم نباشد، آیا کسی می تواند صلاه را با حالت عریان بخواند؟ ممکن است بگوییم می تواند چون طبق آن نصوص و طبق آن ملاک، امکان وجود دارد.

پاسخ به اشکالات

پس از هفت وجه در جهت اثبات فتوای متن، رسیدیم به رفع اشکال که عمل و اعراض و موافقت با مالک بود. اما اشکال عمل و اعراض که دو مطلب است:

اشکال عمل مشهور نسبت به نماز در حال عریان

۱. عمل اصحاب نسبت به نصوص دال بر جواز صلاه عریانا،

اعراض مشهور از روایات دال بر نماز با لباس نجس

۲. اعراض اصحاب نسبت به نصوصی که دال بر جواز صلاه در ثوب نجس است. آن اعراض وهم می آورد و این اعراض هم اعتبار می آورد آن هم عمل قدمای اصحاب. درباره اعراض و عمل باید توجه کرد که وجوهی وجود دارد که با استفاده از این وجوه، اعراض و عمل در این مورد اشکالی ایجاد نمی کند. وجه اول: سیدنا الاستاد می فرماید: اعراض و عمل مشهور من حیث الذات اعتبار ندارد. نه نص است و نه اجماع است و نه آیه و روایتی است پس در حقیقت شهرت است. این شهرت یک وقت ایجابی است (عمل) و یک وقت شهرت می شود سلبی (اعراض) شهرت به حسب ذات اعتبار ندارد.

تحقق شهرت قدمایی مسلم نیست

وجه دوم: در اصل تحقق عمل و اعراض شک داریم. اعراض باید اعراض قدماء باشد و ما دیدیم که شیخ صدوق موافق نبود پس اعراض قدماء صغرویا محقق نیست. و اشکال دیگر این که معلوم نیست قدماء گفته باشند که همه با هم که قاعدا نماز بخواند یا قائما بخواند. قلمرو عمل هم اضطراب دارد، معلوم نیست که عمل قدماء مربوط بشود به صلاه عریانا قاعدا یا قائما. و قدماء که گفته اند عریانا بخوانند، نگفته اند بدون ستر بلکه گفته اند با جسم عورت شان را ستر کنند. پس عمل فقهاء نسبت به عریان بدون ستر هم مصداقا یا صغرویا ثابت نیست.

اعراض ممکن است مدرکی باشد

وجه سوم: اعراض ممکن است مدرکی باشد. برای این که احتیاط کرده اند که هم ستر با جسم باشد و هم لباس را کنار بگذارد.

عمل دلیل لبی است و اطلاق ندارد ممکن است منظور فلات یا غیر فلات باشد

وجه چهارم: که وجه اصلی است و آن این که عمل دلیل لبی است و اطلاق ندارد. ممکن است قلمرو عمل اصحاب صلاه عریانا فی الفلاه باشد و ممکن است فی الفلاه و خانه باشد. بنابراین شک در قلمرو می کنیم. شک در قلمرو که کردیم، دلیل لبی حمل به قدر متیقن می شود که عریانا فقط فی الفلاه است.

اعراض نسبت به چند روایت قابل قبول نیست

اما اعراض، گفته بودیم که اعراض به طور معمول نسبت به یک روایت گاهی صورت می گیرد اما اعراض از چند روایت در مذاق نصوص نیست. پیدا کردن اعراض از چهار تا نص صحیح در سرتاسر فقه کار مشکلی است.

ص: ۵۲۱

شیخ طوسی روایات نماز در لباس نجس را حمل به مورد خاص کرد

و اما موید اصلی که اعراض نیست. برای این که شیخ طوسی نصوص دال بر جواز صلاه در لباس نجس را حمل کرد به صلاه جنایز و صلاه در دم معفو، معنایش این می شود که اعراض نیست. معنای حمل این است که روایات معرض عنها نیست و روایت باید استفاده بشود. پس شیخ طوسی که مرکز قدماست، اعراض در نظر نداشته باشد پس اعراض محقق نشده است تا بگوییم روایات معرض عنهاست. در نتیجه آن چه که می توانیم اعلام بکنیم که اشکال اعراض و اشکال عمل مشهور از اساس حل است. چون اعراض صغرویا محقق نیست و مدرکی است و بر اساس تحقیقاتی که داریم، اعراض در چنین موردی محقق نمی شود و اعراض در رابطه با یک روایت اتفاق می افتد.

بازگشت به فتوای متن

نتیجه این شد که فتوای متن درست است و بلا اشکال براساس معاییر فقهی و اصولی.

اشکال موافقت بانظر عامه

اما اشکال موافقت عامه: امام خمینی (1) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ابناء عامه در این مسئله اختلاف نظر دارند. پس اگر یک رأی موافق مالک است، رأی دیگر موافق شافعی است مثلا. آن جا چون اختلاف نظر وجود دارد، لذا معیاری از موافقت و مخالفت عامه نمی توانیم به دست بیاوریم.

نکته ای در موافقت عامه و قول شافعی

اگر یک وقتی دیدید، موافقت عامه، موافقت با شافعی است، شافعی زمانش بعد از زمان صدور روایت است. این موافقت کارساز نیست.

ص: ۵۲۲

۱- کتاب طهارت، امام خمینی، جلد ۴، صفحه ۲۲۴.

تفسیر آیه ۱۷۳ در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۱۷۳ در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۷۳ سوره بقره انما حرم علیکم

آیه شماره ۱۷۳ سوره بقره. این آیه هم یکی از آیاتی است که درباره قضیه ای که واقع شده است و امیرالمومنین آن قضیه را حل کرد و عمر بن الخطاب به آن قضیه نظر دیگری داشت، از این جهت این آیه را مورد ترجمه و تفسیر قرار بدهیم. آیه شماره ۱۷۳ خدای متعال می فرماید: «انما حرم علیکم المیته و الدم و لحم الخنزیر و ما اهل به لغیر الله»،

ترجمه

این یک آیه ای که در آن موضوعات و احکامی است. میته و دم و لحم خنزیر و ذبح به غیر اسم خدا، احکامی دارد که احکام همه این موضوعات حرمت است.

مستفاد از آیه قانون کلی اضطرار است

«فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه» این دلیل بر این احکام یا تبصره یا قاعده کلی است، هم استثناء نسبت به احکام قبلی دارد و هم بیان یک قاعده کلی است. کسی که مضطر شود بدون این که باغی و اهل عداوت و دشمنی باشد، اگر مجبور بشود از این موارد استفاده بکند در حال اضطرار، گناهی بر او نیست. از این آیه استفاده می شود که «فمن اضطر» یک قانون کلی است. اضطرار را هم بیان می کند و در فقه هم آمده که اضطرار هم از طریق بغی پیش نیاید. اگر از طریق بغی و عدوان اضطرار به وجود بیاید، این اضطرار از عناوین ثانوی به حساب نمی آید و باعث استثناء نمی شود و حکم ثانوی در پی ندارد. پس اضطرار هم از این آیه استفاده کردیم که اضطرار هم اگر حادث بشود مطلق اضطرار نیست، چون اضطراری که از طریق بغی باشد، حکم مضطر را ندارد. اضطراری که از طریق عدوان آمده باشد، حکم مضطر را ندارد.

ص: ۵۲۳

تطبیق آیه در منابع شیعه و سنی

به این جهت این آیه را مطرح کردیم که در منابع شیعه و سنی در حد زیادی این آیه تطبیق شده به داستانی که عمر بن الخطاب می خواست انجام بدهد و امیرالمومنین او را نهی کرد.

اما تفسیر عیاشی

کتاب تفسیر شیخ عیاشی درباره همین آیه این حکایت را نقل می کند، روایت است که «اتت امرأه الی عمر»، یک خانمی آمد

پیش عمر «فقالت یا خلیفه انی فجرت فاقم فیّ حد الله» من فجور و فسق و زنا انجام داده ام، حد خدا را درباره من اقامه کن. عمر«امر برجمها» عمر فورا دستور داد که او را رجم کنید. کتاب معتبر فقهی بین ابناء عامه که اختلاف در اعتبار آن ندارند عبارت است از کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه تالیف جزیری، در همین کتاب می گویند که در قرآن آیه رجم بوده و حذف شده و تحریف شده است. خودشان اعتراف می کنند به تحریف.

تحریف در قرآن

یکی از محققین مصری اشکال کرده اند که در کتاب کافی شیخ کلینی روایاتی را نقل کرده است دال بر تحریف قرآن و از این رو بر شیخ کلینی اعتراض می کنند. اول جواب نقضی که در کتاب معتبرشان می گویند آیه رجم بوده و حذف شده است. و اما جواب آن: بر مسلک محققین و بر مسلک ما روایات کافی همه اش معتبر است. همان طور که شیخ حر عاملی می گوید، همانطوری که علامه مجلسی می گوید و بنده هم بر این عقیده هستم که روایات کافی همه اش معتبر است. یعنی از یک درجه اعتبار برخوردار است. اعتبار در نصوص را درجه بندی کردیم، از یک درجه اعتبار همه اش برخوردار است. اما درجه نهایی که در حد اطمینان برسد که در فقه کار داریم، آن مرحله بعدی است که آن جا باید کار فقهی انجام شود. در کتاب کافی روایتی آمده است که دال بر تحریف است. جوابش این است که تحریف معنایش آن نیست که وهابی ها معنا می کنند و نسبت می دهد به شیعه. ما در اصطلاح ادبیات داریم که کلمه محرف است. یزید می شود برید، مصحف را مصحَّف می گوییم که مصحَّف محرَّف است که اصل تحریف این است. آن وهابی ها اعلام می کنند که این ها که قائل به تحریف هستند یعنی می گویید قرآن آیاتش همه اش کم و زیاد و زیر و رو شده است و الا قدر متیقن تحریف تصحیف این است که یک کلمه از آن صیاغت و ساختار اصلی اش فرق کرده باشد، لذا ممکن است. املاء ها و انشاءها الان هم هست به خاطر عظمت قرآن املای قرآن، املای خط متعارف نیست و می بینید چقدر فرق دارد. املاءها که فرق داشته است و بعضی جاها نقطه گذاری رسم نبوده است و بعضا مواردی است که الان هم با همین خط عثمان طه و همین طور خطی که چاپ لاهور که چاپی که از نظر وهابی ها چاپ مورد تایید است. کلمه «أعجمی و عربی»، در عثمان طه «اعجمی» با یک فتحه است و در املای چاپ پاکستان «أأعجمی» (۱) با دو فتحه است، معلوم است که فرق دارد و یکی با دیگری فرق داشت، تحریف است. تحریف یعنی چیزی از چیز دیگری فرق داشته باشد.

۱- فصلت/سوره ۴۱، آیه۴۴.

ادله سید الاستاد بر عدم تحریف

سیدنا الاستاد قویا دلیلی که اقامه می کند بر عدم تحریف این است که: ۱. ارجاع ائمه به قرآن علی الاطلاق. ۲. اعلام داخلی صریح قرآن که «انا نحن نزلنا الذکر و انا له لحافظون» (۱) ، البته دلالتش بر مطلوب کامل نیست و صریح نیست ولی ظاهر است و احتمال خلاف هم دارد. برای این که حفظ و نگهداری قرآن فی الجمله هم ممکن است حفظ به حساب بیاید ولی می شود بگوییم حفظ کامل است. اصلی ترین دلیل همان است که «انی تارک فیکم الثقلین» و ارجاعات ائمه به قرآن است. تحریفی که نص کافی آمده باشد، در حقیقت تحریف نیست و در معنا خللی ایجاد نمی کند. یک ساختار کلمه را از نظر ادبیات یک الف و لام را کم و زیاد می کند و یک انشاء و املاء کلمه را درست نمی نویسد و ناقص می نویسد. تحریف واقعی این است که ساختار نوشته کامل نشود و نقص در نوشتار کلمات و ضبط کلمات به وجود می آید. این مقدار از تحریف که قرآن تبیان است. یکی از نکات این است که هر موقع تفسیر قرآن را خواستید در نظر بگیرید، آیات قبل و بعد که مربوط باشد یا موضوعی کنید. یعنی یک بیان از لحاظ ساختار ترکیبی و موضوعی در یک آیه که بود، آن موضوع را از آیات دیگر پیدا کنید، کنار هم چینش بکنید، به هم دیگر کمک می کند. قرآن که تفسیر دارد، معنایش همین است. با تفسیر و با این بیانی که خود قرآن دارد که تبیان است، یک حروف اگر کم و کسری برایش پیش بیاید که این فرضی است. از لحاظ علمی و تجربی در ضمن این همه حفظ ها و چاپ ها و دست به دست شدن، در ضبط حروف یک تغییرات و نقص های جزئی کار ممکنی است و معنایش این نیست که ما بگوییم الان است، الان ما قائل نیستیم. در ضمن این جابه جایی و تکثیر و تغییر در نوشته ها و چاپ ها یک تحریف جزئی در کلمات در حدی که نقص در آیه ایجاد نکند، امر طبیعی است و روایت هم اگر آمده باشد، ناظر به این است و هیچ اشکالی ایجاد نمی کند. و با تحقیق بیشتر این نقص های جزئی و آسیب های جزئی هم جبران شده است و الان که ما قرآن داریم، هیچ تحریف کلمه ای هم در آن وجود ندارد. آن مثالی که زدم، مثالی بود که دو تا خط مورد اعتماد علمای مکه و مدینه و وهابی ها هر دو چاپ کم و زیاد شدن یک فتحه قبول دارند. و همین الان درباره «ارجلکم» (۲) فقهای عامه قبول دارند که «ارجلَکم» هم قرائتی است و «ارجلِکم» هم قرائتی است. این مقدار تغییر در بعضی از حروف و در بعضی از قرائت ها است. در مورد «ضَعف» (۳) و «ضُعف» قرآن هر دو وجه آن را جائز می داند. عمر «امر برجمها و کان علی امیرالمومنین حاضرا قال فقال لها سلها کیف فجرت» امیرالمومنین آن جا حاضر بود، فرمود به عمر که سوال کن از او امره که چطوری مبتلا شده است به عمل زنا، «قال کنت فی فلاه من الارض» در بیابان بود، «اصابنی عطش شدید فرفعت لی» خیمه دیدم که یک خیمه ای از دور مرتفع و دیده می شود «فاتیتها فاصبت فیها رجلا اعرابیا» یک مرد دهاتی را آن جا برخوردم «فسالته الماء» از او آب خواستم «فابی علی ان یسقینی» امتناع کرد از این که آب بدهد و مرا سیراب کند «الا ان امکنه من نفسی» گفت آب می دهم به شرطی که تمکین کنی، «فولیت عنها حاربه» روگرداندم از او به حال فرار، «فاشد بی العطش»، عطش من شدیدتر شد «حتی غارت عینای» تا این که چشم هایم از دید باز ماند «و ذهب لسانی» و از حرف زدن افتادم «فلما بلغ ذلک منی اتیته» در این حد که رسیدم برگشتم و به او تمکین کردم که آمادگی نشان دادم و او مرا سیراب کرد «وقع علی» عمل مواقعه انجام شد. «فقال له علی علیه السلام هذه التی قال الله فمن اضطر غیر باغ و لا عاد فلا اثم علیه و هذه غیر باغیه و لا عادیه فخل سبیلها» نه باغی است و نه اهل عداء و اضطرار برایش پیش آمده، رجم ندارد «فخل سبیلها» اجازه بدهد که برود «و قال عمر لولا علی لهلک عمر»، تحقیق اجمالی که حقیر داشته ام در شصت و دو عمر عمر گفته است که «لو لا علی لهلک عمر» (۴) . این روایت را که نقل می کنم در منابع شیعه و سنی آمده است. این آیه را به دلیل این

که اشاره داشت به فضیلت مولی یادآور شدیم.

ص: ۵۲۵

۱- حجر/سوره۱۵، آیه۹.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

۳- روم/سوره۳۰، آیه۵۴.

۴- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۷۵ و تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۷۴ و بحار الانوار، علامه مجلسی، جلد ۱۶، صفحه ۹ و ریاض النضره، جلد ۲، صفحه ۱۹۷.

سوال:

جواب: رأی مذهب شیعه بر عدم تحریف است. آن روایتی که لفظ تحریف را به کار برده، معنای آن، تحریف شده است. معنای آن تحریف، تحریفی نیست که وهابی می گویند. فهم کلمات گاهی در اصطلاحات فرق می کند. یک اصطلاحی دارند که تحریف یعنی قرآن همه به هم ریخته و تحریف کامل است، این را از تحریف که به معنای لغوی اش و صدق واقعی اش که مطابق با واقع تحریف، آن تحریف است. حروف، الف و لام، در چاپ ها اختلاف در ضبط کلمات به وجود می آید، چیز بسیار ساده است. و ما الان با ثبت ها و ضبط ها و بیان فقهاء و سید الاستاد در کتاب البیان که تحقیقی درباره عدم تحریف دارد که انصافا تمام است. این دید مذهب ماست. ما کل فقهاء را یک حلقه می دانیم و از هم جدا نیستند، یک فقیه که می تواند بگوید، گویا از همه شان آمده، از فقه آمده و از مذهب آمده.

سوال: روایات زیادی داریم دال بر تحریف قرآن،

جواب: توجه بکنید به معنای تحریف، با این شرحی که دادیم که به کافی اشکال کرده اند، دعائم الاسلام هم تا حدودی جوابش را گرفت. که تحریفاتی آمده است در دعائم الاسلام مصادیق مشخص نشده است که همین تحریف است و همین معنا اجمال دارد و کلمه ای که اجمال دارد، اطلاق ندارد از نظر اصولی. اطلاق در تراکیب است و اطلاق در مفردات نیست. کلمه که اجمال دارد، اطلاق ندارد بنابراین قدر متیقن می شود و قدر متیقن همین است. معنای تحریف این نیست که سعودی ها به شیعه نسبت می دهند، تحریف صدق می کند به یک تغییری در ساختار یک کلمه که الف و لام آن اضافه بشود یا املاء آن فرق کند، تحریف است. و این تحریفی که این طور مورد توجه است، در جهت معنای قرآن اصلا در کل روایاتی که ما داریم که در جهت تحریف آمده است، یک مورد نمی توانیم پیدا بکنیم که آمده باشد آیات یا سور یا جملات کامل تحریف شده باشد. از لحاظ اصولی هم تحریف، یک کلمه ای است که معانی و مصادیق مختلف دارد. اطلاق هم که ندارد، حمل به قدر متیقن می شود. و اما نتیجه می گیریم فعلا در تاریخ معاصر بعد از تحقیقات و بعد از توجهاتی که به عمل آمده است، هرچند در ابتداء ممکن است در چاپ کلماتی و نقص هایی به وجود بیاید، آن اوائل که در اثر دست نوشته ها بود، تحریفاتی کم و بیش این طوری وجود داشت و این طبیعی بود. طبیعی ترین تحریف در وضعیت قرآن نویسی آن زمان همین تحریف است که تناسب حکم و موضوع و عنصر زمان و مکان همین تحریف است که تحریفی که در کلمات املاء یا کم و زیاد شدن بعضی از حروف صورت گرفته باشد. و تحقیقاتی که به عمل آمده، مفسرین که کار کرده اند و ضبطی که به عمل آمده الان ما این قرآن فعلی را قرآن کامل و مضبوط می دانیم که هیچ تحریفی در آن نیست. و از آن تحریف جزئی که احتمال می دهید که واقعی هم است، از آن هم جلو گیری به عمل آمده و کامل و تمام است.

ص: ۵۲۶

مسئله پنجم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله پنجم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

میلاد امام عسگری علیه السلام مبارکباد

عید بر همه شما مبارک باشد. امروز خجسته روز میلاد امام عسگری علیه السلام را به محضر مولایمان ولی نعمت مان بقیه الله الاعظم تبریک می گوییم. به این مناسبت روایتی از امام عسگری می خوانم، می فرماید: «لشیعته اوصیکم بتقوی الله و الورع فی دینکم و الاجتهاد لله و صدق الحدیث و اداء الامانه الی من ائتمنکم من بر أو فاجر و طول السجود و حسن الجوار فبهذا جاء محمد» (۱) . پیروی امام معصوم شعاری نیست، یک علائمی دارد که این علائم آن است. تقوا که معنای تقوا پایبندی به واجبات و محرمات است و ورع و اجتهاد و صدق حدیث و ادای امانت برای هر کسی است. منتها این دو تا نکته اش مخصوص طلبه هاست. «و طول السجود و حسن الجوار»، طلبه درس را نباید مقدم بر عبادات داشت. متاسفانه می بینی که طلبه سجده هایش بسیار سریع و با سرعت. می فرماید به این دستورات پیامبر آمده. امروز یک دستور از امام عسگری اضافه کنیم در زندگی مان که سجده هایمان را طولانی تر کنیم. که برای خدا سجده می کند. می گوید اگر ریا نشود، اگر در ذهن تان دغدغه ریاء بود، ریا نیست. اگر واقعا برای مردم و تظاهر سجده را طولانی می کنید که این کار را نمی کنید. اگر در طول دادن سجده اگر دغدغه ای و خطوراتی در ذهن تان آمد، این وسوسه است و به آن اعتناء نکنید. و خوش رفتاری با همسایه ها که امام حسن عسگری تصریح می کند که این مواردی است که پیامبر آن را آورده. ما از این استفاده می کنیم که نشانه های پیروی از اهل بیت و ملتزم بودن به مکتب اسلام است ان شاء الله.

ص: ۵۲۷

۱- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، صفحه ۳۶۷.

مسئله پنجم: اذا کان عنده ثوبان یعلم بنجاسه احدهما

مسئله ۵: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا کان عنده ثوبان یعلم بنجاسه احدهما یکرر الصلاه و ان لم یتمکن الا من صلاه واحده یصلی فی احدهما لا عاریا و الاحوط القضاء خارج الوقت فی الآخر ایضا ان امکن و الا عاریا». اگر کسی که وقت نماز شده است و ثوب طاهر معینی ندارد. دو تا ثوب دارد که یقین دارد یکی از این دو تا نجس است و وقت هم نیست تا برود تطهیر کند، اینجا حکم چیست؟

نظر مرحوم یزدی بر تکرار نماز با هر دو لباس است

سید طباطبایی یزدی می فرماید: نماز را احتیاطا تکرار کند تا یقینا برئ الذمه بشود.

نظر صاحب جواهر و نقل کسانی که قائل به نماز در حال عریان شده اند

اما شرح این فتوا: صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه این مسئله را بحث می کند. اول متن را نقل می کند از محقق حلی که کسی که دو لباس دارد و یکی از آن دو تا لباس نجس است و راهی برای تطهیر و یا تبدیل به لباس طاهر هم وجود ندارد، احتیاط کند به هر یکی از آن دو تا لباس جدا جدا نماز را بخواند. بعد از که متن را می فرماید که گویا مشهور این است. شرح می دهد، می فرماید: اولا این حکم اشهر است یعنی دو تا مشهور داریم و این اشهر است. بعد می فرماید: بلکه مشهور است، و بعد می فرماید: خلافی دیده نشده است. در مرحله بعد می فرماید: بلکه عبارات اشاره دارد به اجماع که این حکم اجماعی است.

ص: ۵۲۸

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۴۱ تا ۲۴۳.

بیان نظر ابن ادریس و ابن سعید بر نماز در حال عریان

اما نظر مخالفی هم ولو به عنوان نظر نادر آمده است که آن نظر مخالف عبارت است از این که نماز را در این صورت از مسئله باید عاریا انجام داد. و کسانی که این فتوا را می دهند، فقیه حلی (۱) است که می فرماید: در این صورت از مسئله باید نماز را عریانا خواند و فتوای من این است. فقیه دیگری هم به نام ابن سعید (۲) که می فرماید: باید در این صورت از مسئله نماز را عریانا انجام داد. پس در تتبع فقهی دو نفر است که یکی از قدماست و دیگری هم تقریبا در حد قدماء و فتوا هم صریح است، بنابراین قابل بحث و بررسی خواهد بود.

ادله صاحب جواهر و سید حکیم بر تکرار نماز

اما ادله: در بحث ادله صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه بیان نسبتا مبسوطی دارد که خلاصه بیانش در پایان بحث این است که این حکم مستند می شود به اصاله الاحتیاط سالم از معارض. و همین طور سید الحکیم (۳) می فرماید: دلیل بر این حکم قاعده الاحتیاط است.

نظر مرحوم آقای خویی بر تکرار نماز

و همین طور سیدنا الاستاد (۴) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: علم اجمالی به نجاست وجود دارد و تکرار بشود تا موافقت قطعیه نسبت به اتیان صلاه به ثوب طاهر محقق شود. این حکم مطابق قاعده احتیاط است و قاعده احتیاط هم جایی که به عسر و حرج نخورد و امکان جمع وجود داشته باشد و دوران بین محذورین نباشد و شبهه تحریمیه به حرمت ذاتیه نباشد، در این جا احتیاط کار ممکنی است و هیچ مشکلی ندارد و احتیاط می کنیم تا موافقت قطعیه به عمل آمده باشد و امتثال محقق است و قاعده اجزاء است.

۱- سرائر، ابن ادریس حلی، صفحه ۱۸۴ تا ۱۸۵.

۲- الجامع للشرائع، یحیی بن سعید حلی، صفحه ۲۴.

۳- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۴۶ و ۵۴۷.

۴- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۶۴.

نص خاص موجود، حسنه علی بن ابراهیم

مضافا بر این قاعده، این حکم منصوص هم است. حسنه یا صحیحه: محمد بن علی بن الحسین باسناده عن صفوان بن یحیی . سند درست است منتها این سند را صاحب جواهر می گوید یا حسن است یا صحیح به جهت ابراهیم بن هاشم و سید الحکیم که می گوید صحیح و سید الاستاد هم می گوید حسنه است. «انه کتب الی ابی الحسن یساله عن الرجل معه ثوبان فاصاب احدهما بول و لم یدر ایهما» هو دو تا لباس دارد و به یکی از آن بول اصابت کرده و نمی داند کدام از این دو تاست. «و حضرت الصلاه و خاف فوتها» نماز وقت آن رسید و داشت فوت می شد «و لیس عنده ماء» آبی هم نداشت که تطهیر کند، «کیف یصنع؟ قال یصلی فیهما جمیعا» . در هر کدام جدا جدا نماز بخواند و تکرار کند و احتیاط به عمل بیاورد تا این که موافقت قطعیه حاصل بشود. تا این جا حکم هم مطابق قاعده بود و هم مطابق نص.

چرا ابن ادریس حکم به نماز با حال عریان نموده است

اما فقیه حلی رأی شریف شان چیست و چرا این جا حکم صادر کرده اند بر این که باید عریانا نماز خواند

نظر امام خمینی نیز بر نماز با حال عریان است

و از فقهای معاصر امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه فتوا داده است که در این شرائط نماز را باید عریانا خواند.

ص: ۵۳۰

استناد به روایت مرسل و قاعده

ادله این گروه از فقهاء (فقیه حلی، ابن سعید و امام خمینی): اولا یک روایت و ثانیا اشکالی در قاعده. اما نص: روایتی را شیخ طوسی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در کتاب مبسوط نقل می کند به شکل مرسل، در همین صورت مسئله که مکلف است و دو تا ثوب دارد و علم به نجاست یکی و وقت هم ندارد و لباس سومی هم ندارد، می فرماید: «و روی انه یترکهما و یصلی عریانا». شیخ طوسی حتی در مبسوط که کتاب استدلالی است هم اگر روایتی نقل بکند، اسم روایت به آن صدق می کند ولو در تهذیب و استبصار نقل نشده باشد. ولی فرموده است: «روی» که مرسل است اما شیخ طوسی می گوید و روایت تلقی می شود. اما قاعده: اشکال می شود بر قاعده احتیاط، اولا اشکال نیت وجه و نیت تمییز و ثانیا اشکال بر اصل این احتیاط. بر نیت وجه و تمییز این است که عبادت باید با نیت وجه انجام بشود.

فرق قصد وجه و تمییز (وجوب – ظهر یا عصر بودن)

نیت وجه این است که نماز را که می خوانیم اگر واجب است به این صورت قصد کنیم که یا وجوب را وصف بیاوریم یا وجوب را غایت بیاوریم. یعنی وجه را وصف می توانیم بیاوریم و می توانیم غایت بیاوریم. مثلا می گوید «اصلی صلاه الظهر الواجبه» یا «اصلی صلاه الظهر لوجوبها». اما نیت تمییز یک مرحله خارجی برای عبادت است و یک مرحله تمییز ساختار داخلی عمل است. نماز می خوانم که این نماز ظهر است و نماز عصر نیست، این تمییز خارجی است نسبت به عصر. و تمییز داخلی که این شرط رکوع این نماز را رعایت می کنم، شرط طهارت این نماز را رعایت می کنم، تمییز می دهیم جزء جزء و شرائط این عبادت را منتها قصد اجمالی ارتکازی کافی است که قصد می کنیم هر جزء جزء آن که الان حاصل و محقق است.

۱- المبسوط، شیخ طوسی، جلد ۱، باب غسل ثوب و بدن، صفحه ۳۹.

قصد تمییز را مشهور شرط نمی دانند

اما از لحاظ اعتبار در اصول، قصد تمییز خوب است از وجوه قربی است ولی ان چه که واجب است، فقط قصد امر، واجب است و بقیه وجوه قربیه رعایت بشود، خوب است ولی قصد تمییز را در اصول و صاحبنظران اصول و همچنین ما به این نتیجه رسیده ایم که قصد تمییز هیچ گونه دلیلی ندارد و قصد عبادت کافی است. اولا از لحاظ عمل عقلایی لزومی ندارد و ثانیا از لحاظ تعبد شرعی برای ما روایت و نصی در این رابطه نرسیده است. اگر مطلوبیت داشت، از سوی شرع برای ما قطعا رسیده بود، هیچ اثری در هیچ منبعی دیده نشده است. بنابراین وجه تمییز تقریبا بلا خلاف شرط نیست.

سوال: چطور مشخص نباشد که نماز ظهر می خوانیم یا نماز عصر.

جواب: همین نمازی که الان هست که واجب قصد بکنید، مشخصا همین است که می خوانیم به قصد اطاعت امر خدا، قصد کنید و مطابق واقع باشد، خود قصد امر همین عبادت کافی است و آن قصدهای دیگر ممکن است برای فضیلت آن اثری داشته باشد اما اگر قصد نکنید، موجب بطلان عبادت نمی شود.

صاحب قوانین قصد وجه را لازم می داند

اما قصد وجه این است که معروف و مشهور شرط نیست اما غیر مشهور مثل صاحب قوانین قصد وجه لازم است و نماز واجب را واجب باید قصد شود. لذا فقیه حلی هم فرموده اند اگر احتیاط بکنید، قصد وجهی نیست و قصد وجه که صورت نگیرد، نماز خوانده نشده است و نماز بدون قصد وجه مثل نماز بدون قصد امر و از وجوه قربیه است. پس قصد وجه و قصد تمییز که نبود، پس عبادت انجام نشده و بدون وجه و بدون تمییز، یک عملی را خودتان تکرار کرده اید مثل این که نماز را بدون قصد قربت نماز بخواند که یک قیام و قعودی است و نماز نیست. پس قاعده که تکرار یا احتیاط بود، به دلیل اخلال به قصد وجه قاعده احتیاط این جا جاری نمی شود. قاعده احتیاط که تکرار می طلبد و نتیجه اش موافقت قطعیه می شود جایی است که به نیت وجه و نیت تمییز اخلالی ایجاد نکند. بنابراین روایت مبسوط است و احتیاط هم ممکن نبود، بنابراین متعین می شود که نماز را عریانا بخواند، بنابراین فتوای فقیه حلی و فتوای امام خمینی این شد که نماز را باید عریانا انجام بدهید.

ص: ۵۳۲

حکم صلاه در ثوب مشتبه ۹۲/۱۱/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: حکم صلاه در ثوب مشتبه

متن این است که «اذا کان عنده ثوبان یعلم بنجاسه أحدهما یکرر الصلاه» اگر دو لباسی دارد که علم دارد به نجاست یکی از آن دو تا، نماز را تکرار کند تا یقین به اتیان صلاه در ثوب طاهر به وجود بیاید.

یادآوری اقوال

این قول گفته شد هم طبق قاعده است و هم نص خاص دارد و هم مشهور بلکه ظاهر عبارات اشعار به اجماع دارد. قول مخالف هم مربوط است به ابن ادریس که فرمودند در این شرائط صلاه را عریانا انجام بدهد و ادله طرفین هم گفته شد. ادله فتوای فقیه حلی مرسله منقول در کتاب مبسوط شیخ بود و اخلال به نیت وجه و نیت تمییز بود.

قول به وجود دو علم اجمالی در ما نحن فیه که حکم به نماز عریان می دهد

دلیل سوم این است که گفته می شود در این مسئله دو تا علم اجمالی وجود دارد. یک علم اجمالی به طهارت ثوب بین این دو تا ثوب و یک علم اجمالی به نجاست ثوب مردد بین این دو تا ثوب. موافقت قطعیه نسبت به علم اجمالی اول که علم به طهارت بود به این صورت ممکن است که نماز در هر ثوب خوانده بشود. و اما موافقت قطعیه نسبت به علم اجمالی دوم که علم به نجاست یکی از این دو لباس بود، این است که هر دو کنار بگذاریم موافقت قطعیه نسبت به اجتناب از نجاست به توسط ترک هر دو به عمل آمده است. این را اگر مقدم بداریم، نتیجه اش صلاه عریانا است. این دو تا علم اجمالی مقابل همدیگر که قرار گرفتند، جای آن رسیده است که اهم و مهم را پیدا کنیم. رأی خلاف مشهور می گوید که «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه»، باید از ارتکاب به صلاه در نجس اجتناب کنیم به وسیله ترک هر دو و باید نماز را عریانا بخوانیم. با این سه وجه که گفته شد، می فرمایند: فتوا همین است که باید عریانا خوانده بشود.

ص: ۵۳۳

بررسی ادله قول غیر مشهور

پس از که ادله طرفین کامل شد، تحقیق و بررسی:

قصد وجه و تمییز لازم نیست و برای عبادت قصد امر کافی است

اما دلیل اول فتوای غیر مشهور که اخلال بر قصد وجه و قصد تمییز بود، مشهور اصولین بعد از تطور اصول و براساس آخرین تحقیقات اصولین نیت وجه و نیت تمییز اعتبار ندارد. برای انجام عبادت، قصد امر کافی است. قصد وجه و تمییز نه دلیل دارد و نه عبادت مشروط به آن است و عبادت با قصد امر کامل شده است. اگر اصرار کردید که باید بفهمیم چه کار می کنیم، می

گوییم قصد امر که کردید، امر نسبت به صلاه ظهر، وجهی در ضمن آن می آید – مثلا می گویید قصد ارتکازی کافی است. اگر قصد غسل جمعه دارید ارتکازا یعنی اجمالاً و فعلا به زبان جاری نمی کنید و التفات تفصیلیه هم ندارید ولی اگر کسی از شما سوال کند که برای چی غسل می کنید، می گویید برای جمعه و کافی است- همانطوری که قصد ارتکازی و اجمالی در اصل مسائلی که قصد لازم دارد، کافی است، این جا می گوییم که قصد وجه و تمییز در ضمن قصد امر می آید. این را با تسامح گفتیم اما صاحبان مکتب اصولی می گویند نه قصد وجه دلیلی ندارد و نه قصد تمییز و قصد امر کافی است.

روایت مرسله شاذ و غیر قابل استناد است

اما دلیل دوم روایت که مرسله است و «روی» اشعار دارد این روایت شاذ است و در جوامع روایی نیست و احتمال عامی بودن در آن است. «روی» بر خلاف روایاتی است که در جوامع معتبر روایی آمده، است و سند هم اصلا ذکر نشده، به صورت روایت عامی است. شیخ هم که روایت را نقل می کند، در یک جمله بعد آن می فرماید: احوط قول مشهور است. قول مشهور این است که تکرار صلاه در هر دو لباس. شیخ بر خلاف مدلول این روایت حکم را اعلام می کند. و ما بهترین وجهی که برای این پیدا می کنیم که این روایت به احتمال قوی با این ساختار، عامی است و لذا در کتب معتبر روایی دیده نشده است. پس روایت هم هیچ گونه نقشی در جهت اثبات مطلوب غیر مشهور ندارد.

ص: ۵۳۴

پاسخ به دو علم اجمالی موجود

دلیل سوم دو علم اجمالی. این هر دو علم اجمالی را که گفته اند و نتیجه این شد که جانب حرمت حفظ بشود و ترجیح داده شود. حرمت دو قسم است: ۱. حرمت تشریعیه، ۲. حرمت ذاتیه.

احتیاط در حرمت ذاتی غیر ممکن و در حرمت تشریعی ممکن است

(یعنی اهمیت حرمت ذاتی مهم تر از خود شرط و جزء است)

حرمت تشریعیه با احتیاط سازگار است و می شود احتیاط بکند در مورد شبهه و از حرمت تشریعیه هم اجتناب بکند. مثلا کسی که نماز در لباس نجس را می داند که جایز نیست ولی اگر بر خلاف شرع بگوید به عنوان رأی خودش که نماز در لباس نجس جایز است، این می شود تشریع محرم که ادخال ما لیس من الشرع فی الشرع که این حرمت تشریعی است. اما این قصد نباشد و از ذهن خودش یک حکمی را مشخص اعلام نکند، حرمت تشریعی نیست. بنابراین در جایی که فعل، حرمت ذاتی نداشته باشد، احتیاط ممکن است چون حرمت تشریعی که نیست و حرمت ذاتی هم وجود ندارد، بنابراین می شود احتیاط کرد. این جا صلاتی است که انجام می شود در لباس مشکوک. لباس شماره یک و شماره دو، که یکی از این دو لباس نجس است، به لباس شماره یک که نماز خوانده می شود به رجاء طهارت است و تشریع نیست و درست است. و در لباس شماره دو که نماز خوانده می شود رجاء خوانده می شود به قصد این که شاید این لباس طاهر باشد پس تشریع صورت نگرفت. بنابراین در احتیاط حرمت تشریعیه وجود ندارد. اگر مورد و اطراف علم اجمالی دارای حرمت ذاتیه نبود، خطر فقط حرمت تشریعیه است. و در احتیاط هم که حرمت تشریعیه را ندارید، بنابراین ارتکاب حرمتی وجود ندارد و احتیاط درست است. در مورد بحث مسئله از این قرار است که حرمت تشریعیه زمینه دارد اما ما مرتکب حرمت تشریعیه نشدیم. اما اگر حرمت ذاتیه بود، جا برای احتیاط آماده نیست. مثلا شما اگر شک بکنید که یکی از این دو لباس از اجزای میته دارد یا مال غصبی است و باید به یکی از دو تا لباس نماز بخوانید و وقت هم محدود است که شبهه تحریمیه است و حرمت هم ذاتیه است، این جا احتیاط نمی شود کرد برای این که در نتیجه تکرار عمل یقین پیدا می کنید به یک ارتکاب محرم شرعی و حرمت ذاتی اصلا انجامش عن التفات و بدون التفات پس از که یقین پیدا کنید به انجام آن، به هیچ وجه ارتکاب آن جایز نیست و حرمت ذاتی مقدم است بر احتیاط. به عبارت دیگر که سیدنا الاستاد می فرماید: حرمت مقدم برای انجام شرط و جزء صلاه نمی شود. حرمتی را مرتکب بشود که یک شرط طهارت را به دست آورده باشید، به وسیله ارتکاب محرم، تحفظ بر جزء و شرط امکان ندارد. بنابراین اهمیت آن یعنی حرمت ذاتی بالاتر است از حفظ شرط و جزء. و سید می فرماید: در این جا جمع بین حقین می شود. صلاه دارای مراتب است، مرتبه اعلای آن از دست می رود و مرتبه نازله آن محفوظ است و صلاه که کاملا از بین نرفته تا بگویید حرمت را حفظ کردید، صلاه را از دست دادید. صلاه مراتب دارد. آن شرط را داشت، مرتبه کامل بود و آن شرط که نداشت، مرتبه پایین تر است، ولی صلاه است و صدق صلاه هم می کند و هیچ اشکالی هم ندارد. بنابراین در مسئله احتیاط و علم اجمالی پس از که شرح داده شد که احتیاط ممکن است، این شرح دو منظوره شد، از یک سو رأی مخالف مشهور رد کرد و از سوی دیگر رأی مشهور را تقویت کرد.

وجود روایت حسنه علی بن ابراهیم بر تکرار نماز

اما روایت حسنه،

چرا ابن ادریس به روایت حسنه مذکور عمل نکرده است

یک سوال و آن این است که فقیه حلی که از قدماء است و در سرائر، این روایت حسنه را که سندش را درست است و صریح در مطلوب، چرا به این اعتناء نمی کند در حالی که آن روایت دیگر سند ندارد و معرض عنها هم است و این روایت حسنه عند المشهور معمول بها هم است؟ سر مسئله این است فقیه حلی در استفاده از روایات مبنای خاصی دارد، مبنایش این است که به خبر واحد اعتماد نمی کند و این خبر، خبر واحد به معنای کلمه است. یعنی یک خبری است در یک باب.

سوال: به روایت ضعیف اعتناء می کند و به خبر واحد اعتماد نمی کند؟

جواب: آن مرسله دلیل نبود بلکه موید بود.اما طبق مبنای مشهور، خبر واحد عادل در اعتبار با خبری که متعدد هم باشد ولی در حد استفاضه نرسیده باشد، فرق نمی کند

نزد مرحوم آقای خویی خبر واحد و مستفیض یکسان است

بلکه بنابر مبنای سیدنا الاستاد خبر واحد با خبر مستفیض هم فرق ندارد و فقط با خبر متواتر فرق می کند. منتها تحقیق گفتیم این است که خبر واحد با خبر مستفیض فرق می کند چون خبر متواتر مفید یقین است و خبر مستفیض مفید اطمینان است. اطمینان، علم اعتباری و علم تعبدی است. یعنی اعتبارش همان اعتبار علم است به تعبد شرع. پس از که روایت حسنه هم گفته شد، مطلب کامل شد و در نتیجه اگر یک مکلفی دو تا لباس داشته باشد که یکی از آن قطعا نجس باشد و یکی قطعا پاک و مشتبه بشود، تکرار می کند

ص: ۵۳۶

فرق فتوای به احتیاط با احتیاط در فتوی (فتوا به احتیاط خود حکم است)

و این تکرار نتیجه اش موافقت قطعیه است و احتیاط است و این احتیاط هم از باب احتیاط واجب و مستحب نیست بلکه این خود حکم شرعی برای به دست آوردن امتثال قطعی، به صورت تکرار است. اسم آن احتیاط است ولی عمل به مقتضای علم اجمالی است. و واقع آن احتیاط نیست. حکم تکرار عمل است. صفت وجوب و مستحب پیش نمی آید. اینجا فتوای بر احتیاط است.

سوال: آیا نمی شود یک لباس را از بین برد تا یکی از اطراف شبهه از بین برود؟

جواب: خارج شدن از محل ابتلاء باید قبل از تنجز علم باشد. بعد از که علم منجز بشود، خروج از محل ابتلاء فائده ندارد. علم منجز شده و این یکی که باقی مانده را هم شامل می شود. مثلا علم داشتیم به نجاست یکی از این دو تا لیوان آب و علم منجز شد و هر دو را شامل شد، بعد از آن یکی از آن را عامدا بریزید، علم اجمالی کارش را انجام داده و آن باقی مانده را هم زیر پوشش گرفته و ارتکاب بر خلاف اقتضای علم اجمالی است. اما اگر قبل از تنجز باشد و الان علم تنجز پیدا کرد و اما آن یکی از محل ابتلاء قبل از تنجز خارج شد. تنجز وقتی می آید که علم بیاید. من وقتی علم حاصل کردم که یا این جا افتاده بود یا آن لباسی که الان از دسترس رفته بیرون، این جاست که یکی از محل ابتلاء بیرون است و به این دیگری می توانیم برائت جاری کنید. این طبق قاعده است که بعد از علم اجمالی منجز بشود، معلوم آن را که زیر پوشش دارد که بیرون نمی رود اما آن جا شامل نشد هر دو را و منجز نشد تا بگوییم هر دو شامل بشود. بنابراین نتیجتا فتوا همان طور که در متن آمده، فتوا این است که اگر لباس مشتبه بود، باید تکرار کرد تا موافقت قطعیه صورت بگیرد. اما اگر امر دائر باشد بین آن مشتبهی که از جهت حرمت ذاتی مورد اشتباه قرار گرفته است، آن جا احتیاط جایز نیست و حکم یا عریانا باید بخوانید یا با همان لباس بخوانیم و بعدا قطعا قضایش را بخوانید. آن جا دیگر تکرار معنا ندارد. در جایی که حرمت ذاتیه مطرح بود، تکرار خلاف است و حرمت ذاتیه مانع از تکرار است.

مسئله بعد: جایی که لباس مشتبه دارد و وقت کم است

اگر ثوب مشتبه بود ولی وقت برای تکرار نبود، فقط یک بار می تواند نماز بخواند، این حکمش چیست؟ آیا عریانا بخواند یا نماز در یکی از دو تا لباس بخواند و بعدا قضاء بکند.

تفسیر آیه ۱۸۵ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفسیر آیه ۱۸۵ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

سبک و سیاق بحث ما آیاتی را که درباره ولایت اهل بیت و فضیلت ائمه اطهار آمده است را دنبال می کنیم و مسیر بحث ما یک بحث نور علی نور است. قرآن نور است و ائمه نور دیگر، آن آیاتی که درباره فضیلت یا ولایت اهل بیت آمده باشد، یک مسیر نور علی نوری است در جهان قرآن و آن مسیر را ما ادامه می دهیم.

آیه ۱۸۵ سوره بقره: شهر رمضان

آیه ۱۸۵ سوره بقره: «شهر رمضان الذی انزل فیه القرآن هدی للناس»

محل استشهاد

این آیه نسبتا طولانی است، آن چه که محل استشهاد ما در این آیه است، این جمله شریفه از آیه است که خدای متعال می فرماید: «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»،

ترجمه

از سبک و سیاق آیه استفاده می شود که این قاعده برای این گفته شده است که در ماه رمضان کسی که در سفر است، روزه نمی گیرد و کسی که در حظر است، روزه بگیرد. که خدای متعال به مکلفین مساهله و مسامحه دارد و با یسر برخورد می کند و آسان می گیرد و سخت نمی گیرد.

ص: ۵۳۸

نکته ظریف

یک نکته ظریف این جا قابل ذکر است و آن این که در فقه و اصول عقلا و عقلاییا و نصا گفته شده که اگر عبادت موجب مشقت بشود، درجات دارد، درجه اول مشقت عسر است، درجه بالای مشقت حرج است، آن اشکالی که در قاعده بود هم جواب داده شد که اشکال نفی حرج چرا دو عنصر متفاوت را یک موضوع قرار داده، هم عسر و هم حرج؟ جوابش این است

که مشقت موضوع است و عسر و حرج تحدید موضوع است که از ابتدای مشقت تا انتهای مشقت می شود موضوع واحد.

عنوان ثانوی و عسر و حرج عارضی

و درباره مشقت هم گفته می شود که روزه طبیعت آن مشقت آور است و چرا مورد قاعده عسر قرار نمی گیرد؟ جوابش این است که در بحث عسر و حرج نفی از عسر عارضی است که به آن می گوییم عنوان ثانوی و منظور از عنوان ثانوی، عنوان عارض است. اگر عسر و حرج عارض بشود، مقتضای طبیعت اولیه عمل عسر و حرج نباشد، در آن جا قاعده عسر و حرج شامل آن می شود. اگر یک تکلیف شرعی براساس ادله اولیه به عهده مکلف گذاشته شده است و مشقت در پی داشته باشد، آن مشقت رافع حکم نیست. مشقت اولیه کارساز نیست بلکه باید مشقت عارضی باشد. درباره ماه رمضان هم همین طور که مشقت اولی که مقتضای طبیعت تکلیف اولی است که باید آدم روزه بگیرد و تحمل مشقت بکند، آن مشقت رافع تکلیف نیست و مشقتی که عارض بشود، آن مشقت می شود رافع تکلیف. این آیه «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر» قانون کلی به عنوان علت حکم، اختصاص به آن حکم ندارد و می تواند علت حکم گاهی یک قانون کلی باشد، که این حکم و احکام دیگری را هم شامل بشود. نکته دوم این که یک آیه اگر در یک مورد یک معنایی از آن استفاده شد، دلیل نمی شود که این آیه معنای دیگری نداشته باشد و می توان معنای دیگری را هم برای این آیه تصور کرد و در نظر گرفت.

مطلب کلی

از متن آیه فقط این مطلب کلی را فهمیدیم که خداوند برای بندگان خودش یسر خواسته و عسر نخواسته و این یک قاعده کلی است و دقت کنیم در همه جوانب این را به کار بگیریم. حتی در مسائل ذکر و زهد و عبادت اگر ما خودمان را به مشقت بیندازیم، به زجر و شکنجه جسم و روح آدم بکشد، از نظر مکتب اهل بیت درست نیست و یسر نیست و مخالف متن آیه هم است و می شود نظم و نظام تصوف. یک کسی از آن ذکرهای طولانی و از آن کارهای عبادی آن چنان سنگین و ریاضت های بسیار شکنجه آور انجام بدهد که به عبودیت برسد، من این را نفی نمی کنم که آن راه انسان به جایی نرساند اما مطابق دستور قرآن و عترت نیست. آن چه مطابق دستور قرآن و عترت است، آن عبودیت هم یسر باشد. حتی مطالعه علمی تان، گفته بودیم که یک اهل علم یک کار اصلی دارد و بقیه کارهایش جنبی است. کار اصلی اهل علم، درس و بحث است. امام خمینی که در دنیا یک زلزله آفرید، بیست و دو بهمن امام خمینی یک زلزله سراسری دنیا بود برای استکبار. یک فقیه بود، قدرت فقهی اگر نبود، نمی شد. از موضع قدرت فقهی این کار را کرد. این قدرت، قدرت فوق تصور است. انسان اگر بخواهد مطابق قرآن و عترت حرکت کند، همه کارهایش باید در مسیر یسر باشد و با خودش سخت نگیرد و با دیگران سخت نگیرد. یسر معنایش این است که کسی از دست شما شکنجه نشود. یک مومن خاصیت او این است که مومن دیگر در تعامل او، سختی و شکنجه احساس نکند. در برخورد با او به مشکل و مشقت روبرو نشود، این نشانه یک مومن است. برخورد با مردم و با خود در مسائل شخصی، اجتماعی باید مطابق با یسر باشد. این استفاده اخلاقی دوم را می کنیم از این آیه که خداوند برای آدم یسر خواسته است یعنی حرکات و سکنات و تمام برنامه های انسان تحت پوشش یسر باشد. اراده داده خداوند برای آدم و یسر خواسته یعنی عمل تان در پوشش یسر باشد. البته تنبلی و زحمت را داخل وادی یسر و عسر نکنید. یک وقتی کسی درس نمی خواند، می گوید خدا سخت نگرفته، آن تنبلی است. زحمت جزء مسیر یسر است، جدیت لازم است اما عسری که مشقت باشد و در حد عسر و حرج خدا نخواسته. انسان در عمل خودش را در عمل به عسر و حرج نیاندازد و به کسی دیگر هم روا ندارد. این آدم کسی که به خودش شکنجه نکند نه به خود و نه به اعضای خانواده. یک مومنی است که در تقوا و زهد است اما بچه هایش در شکنجه است، این خلاف یسر است و خلاف دستور صریح قرآن است. کسی که به دیگران آسان بگیرد و به زندگی آسان بگیرد، زندگی هم با او آسان می گیرد. این مطلب دومی بود که استفاده کردیم از این «یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر»،

ص: ۵۴۰

مراجعه به تفاسیر

روایت ثمالی از ابی جعفر علیه السلام

اما مطلب سومی که مقصد اصلی ماست، روایت از ثمالی از ابی جعفر علیه السلام که راوی نشان می دهد که سند درست باشد و خود کتاب عیاشی هم از مفسرین و علمای قرن سوم است و بعد از عیاشی مفسرینی که آمد ه اند، هیچ مفسری نیست که این تفسیر را تایید نکرده باشد. و بعد این تفسیری است که یکی از علائم اعتبار بر خلاف آن هایی که اعتبار روایت را فقط از راه سند در نظر می گیرند و فکر می کنند طریق اثبات اعتبار روایت فقط سند است. ما گفتیم موضوع حجیت خبر وثوق به صدور است و از راهی که حاصل بشود. یکی از راه های آن سند است و راه های زیادی دارد، قرائن است، علائم است، کثرت روایت است، جودت متن است، و یکی هم مطابقت مضمون با تولی و تبری است. این تفسیری که این جا آمده است که مرحوم عیاشی نقل می کند، سند هم احتمالا سند درستی باشد ولی راوی ها افتاده. که مصحح آن کل راوی ها را حذف کرده و گفته این فائده ندارد و خود روایت را بیاوریم، روایت ها بدون سند است اما تفسیر چون معتبر است، از یک مرحله از اعتبار برخوردار است. عن الثمالی عن ابی جعفر علیه السلام «فی قول الله یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر قال الیسر علی علیه السلام و عدو علی العسر» (۱) . منظور از یسر علی بن ابی طالب است و منظور از عسر دشمن علی بن ابی طالب است که آن دشمنان صدر و دشمنان ذیل هم ممکن است به آن وصل بشود. تفسیر از لحاظ سند و از لحاظ محتوا که شکی در آن نیست و درست است و اعتبار دارد.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۸۲ و تفسیر برهان، جلد ۱، صفحه ۱۸۴ و بحارالانوار، علامه مجلسی، جلد ۹، صفحه ۱۰۱.

پیروی ولایت علی بن ابی طالب علیه السلام و نور ولایت ایشان یسر است

اما توضیح آن: علی بن ابی طالب علیه السلام یعنی محور اصلی ولایت، یعنی مرکز ولایت الله و ولایت النبی و ولایت ائمه. این امیرالمومنین علی بن ابی طالب که یسر بود، عملا به هیچ تردیدی شخص ذات مقدس حضرت علی نور ولایتش و پیروی اش یسر می شود. پیروی علی علیه السلام یسر است. در عبادات، در مسائل اجتماعی، در مسائل سیاسی مخصوصا عدالت اداری و اجتماعی که نامه علی بن ابی طالب علیه السلام به مالک اشتر الان در تاریخ اخیر یعنی در حدود پانزده سال پیش، بعد از مطالعات و بررسی ها جزء منشور سازمان ملل به ثبت رسید و از رئیس سازمان ملل آن روز هم رسما بیانیه صادر شد که زمامداران مملکت بیایید عدالت اداری را از نامه علی بن ابی طالب دستور بگیرید. این می شود یسر، علی است. اگر در دنیا بشر به آن آگاهی برسد که درک بکند مقام ولایت را که الان گمشده کل جهان هستی یک کلمه است و آن ولایت است. اگر درک بکند، جهان آسان می شود. آن که در روایات شیعه و سنی آمده است که بعد از ظهور آقا «یملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت ظلما و جورا»، ولایت حاکم می شود. ولایت علی که حاکم بشود، از ظلم و جور خبری نیست و همه اش یسر است. دیگر آن موقع زمانی می رسد که روحیه مردم از نور ولایت که بهره مند بشود، به هیچ کسی ذره ای آسیب و آزار نمی رساند. یک آزمایشی را در سال های اخیر دانشمندان غربی انجام داده اند، گفتند که تجربه بکنیم که یک مجموعه از انسان با یک آزمایشاتی طوری زندگی بکنند که هیچ کسی آزار و آسیبی به کسی وارد نکند و یسر حاکم باشد. تمام امکانات را در اختیارشان قرار دادند و بعد از تجربه شش ماه دیدند که فساد نه تنها دیده می شود بلکه غوغا می کند، بشر «ان الانسان لیطغی ان رآه استغنی» (۱) . بعد شکنجه خیلی فوق العاده اعمال بکنند، همه را با اسلحه کنترل بکنند، که هیچ کسی به کسی آزار نرساند. تجربه کردند، دیدند این بشر آن قدر فساد و افساد می کند که جلوگیری نشد. بعد از آن آمدند تجربه کردند که تمرینی که شده باشد، با هم دیگر صمیمیت داشته باشیم. و با هم دیگر یک مدتی صمیمی باشید. این برنامه را که تجربه کردند، دیدند می شود، مردم آرام، آسوده و احساس امن می کنند، در نتیجه یسر می شود و هیچ احساس ناامنی نیست. اعلام کردند که سر حاکمیت آسایش کامل در جامعه این است که قلبا همه با هم صمیمی باشند طوری که هیچ کسی از دیگری احساس خطر و خوف نکند. که این در پیروی از مولا علی به معنای واقعی کلمه و عمل به مقتضای و مدلول آن زیارت نامه ها که «انی سلم لمن سالمکم» با افرادی که همه با هم پیروان مولی هستند. در سلمیت کامل و در یسر تمام زیر پوشش یسر زمانی می شود زندگی کرد که تشخیص بدهد که جلوه تمام نمای یسر و مرکز یسر در جهان هستی برای بشر از سوی خدا امیرالمومنین علی بن ابی طالب است. پیروی او، یسر است در هر شرائط.

۱- علق/سوره۹۶، آیه۶.

یسر شخصی

ممکن است گفته بشود که ما الان پیرو مولی هستیم ولی خیلی ها عمل نمی کنند، ما باید از خود دفاع کنیم. تجربه این است که شخص خودتان دقیقا در مسیر مولی پا بگذارید مثل نقش پای سلمان که می خواستند ببینند، پشت سر مولی علی که حرکت می کرد، نقش پای کفش که در زمین صورت می گرفت، نقش پای دو نفر دیده نمی شد. پا را طوری جای پای امیرالمومنین می گذاشت که فقط همان یک نقش پا بوده. پیرو مولی به تمام معنا باشیم شخصا، کسانی که بخواهند برای آدم ضرر و آسیبی وارد بکنند، ولایت حفاظ ماست. امروز گر به دیده مردم ملامتی/ فردای حشر ما شفعای قیامتیم/ ما با وجود سنگ ملامت سلامتیم/ گویا که سنگ های ملامت حصار ماست. در صورتی که آدم در سایه ولایت باشد، آن هایی که سنگ می زنند، سنگ ها حصار می شود به شرط این که ولایت درست باشد.

ادامه مسئله پنجم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه مسئله پنجم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

ادامه مسئله پنجم

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند:«اذا کان عنده ثوبان یعلم بنجاسه احدهما یکرر الصلاه»، تا این جا بحث شد و شرح مطلب بیان شد و گفته شد فتوای متن درست است هم به لحاظ قواعد و هم از جهت نص خاص.

کسی که دو لباس مشتبه دارد و وقت برای ادای یک نماز کافی است

ص: ۵۴۳

و قسمت دوم این مسئله سید می فرماید: «و ان لم یتمکن الا من صلاه واحده یصلی فی أحدهما لا عاریا و الاحوط القضاء خارج الوقت فی الآخر أیضا ان أمکن و الا عاریا». در همان صورت از مسئله که مکلف لباسی دارد مشتبه یعنی دو تا لباس دارد نه بیشتر از آن در ضیق و امکان تطهیر و تبدیل وجود ندارد، اگر وقت باشد که به هر دو ثوب نماز بخواند که وظیفه آن است و گفته شد که برائت یقینی و موافقت قطعیه عملیه حاصل می شود. و اما اگر وقت فقط به اندازه یک نماز ظرفیت دارد و دو تا ثوب است به هر یکی از این دو تا بخواند، دیگری خارج وقت قرار می گیرد.

سه قول بیان شده است

در این صورت از مسئله سه وجه بلکه سه قول وجود دارد. قول اول: تخییر، قول دوم: اتیان صلاه عریانا، قول سوم که در متن عروه آمده است به یکی از آن دو تا ثوب نماز بخواند و تخییری نیست. منظور از تخییر در قول اول تخییر بین ثوب و عریان است نه تخییر به یکی از این دو ثوب که آن تخییر به حساب نمی آید چون لابدیت عقلیه است چون وقت نیست.

سوال: این که می گوید یصلی فی احدهما آیا تخییر نمی شود؟

جواب: آن لابـدیت عقلیه غیر از تخییر است. یعنی در آن مورد قـدرت بر انجـام صـلاه بر هر دو تـا نـدارد، براساس لابـدیت به یکی از آن دو تا نماز بخواند و تخییر نیست. تخییر این است که اختیاری برایش وجود داشته باشد در انتخاب یکی از این دو تا و هر کدام هم عدل دیگری باشد، عدلیتی نیست.

ص: ۵۴۴

قول صاحب جواهر بر تخییر بین نماز در یکی از دو مشتبه یا عریانا

قول اول که تخییر بود، صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه بعد از شرح و نقد وجوه و اقوال در نهایت امر می فرماید: صلاه در آن یک ثوب محتمل النجاسه وجه دارد و وجه آن این است که آن ثوب متیقن النجاسه نیست و ستر را هم باید حفظ کرد. و صلاه در صورت عریانا هم وجه دارد، چون ستر معلوم الطهاره در اختیار نیست و صلاه عریانا هم در نصوص آمده است، بنابراین این جا هم ممکن است از موارد همان جواز صلاه عریان باشد که ستر طاهری وجود ندارد. بنابراین هر دو طرف، وجه دارد و نتیجه، تخییر می شود، می فرماید: «فالمتجه التخییر»، آن چه درست و با وجه درستی به نظر می رسد، تخییر است. این مکلف مخیر است که انتخاب کند که یا در یکی از دو تا لباس مشتبه و یا عریانا. و بعد می فرماید: این قول هرچند درست است ولی من قائلی ندیده ام که به این تخییر تصریح کرده باشد. تتبعی که وجود دارد درباره اقوال این است که یک عده قائلند صلاه عریانا در این فرض و یک عده قائلند صلاه در ثوب محتمل النجاسه، هرچند جمع بین هر دو قول تخییر را ضمنی اعلام می کند اما ندیده ام احدی را که تصریح کرده باشد به تخییر.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۲۴۶ و ۲۴۷.

قول سید حکیم: قاعده تعیین یکی از دو شرط اهم است

سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر امر دائر بشود بین ترک شرطی و شرط دیگر یا اتیان شرطی و شرط دیگر مثل رکوع و سجود یا قیام و استقبال، باید توجه کرد که اگر یکی از دو تا شرط معلوم الاهمیه بود، آن باید حفظ بشود و آن دیگری کنار گذاشته شود که از اهمیت برخوردار نیست. این جا قاعده تعیین است هرچند امر دائر بین دو طرف و دو شئ است.

قول سید خویی: قاعده تعیین یکی از دو شرط محتمل الاهمیه را هم می گیرد

و سیدنا الاستاد می فرماید: حتی در مورد محتمل الاهمیه هم قاعده تعیین است. چون محتمل الاهمیه قطعا مطلوب است و آن که اهمیت آن احراز نشده، مشکوک می شود و آن شک سرایت می کند به شک در حجیت و شک در حجیت مساوی با عدم حجیت است.

قول بعدی مرحوم حکیم بر احتیاط بین عریانا و احد لباس هاست

و بعد می فرماید: اگر اهمیت احراز نشود، هر دو احتمال اهمیت در آن ها وجود داشته باشد که در مورد ماست که صاحب جواهر فرمود هر دو وجه دارد و هر دو محتمل الاهمیه است. اگر بنا بشود که دوران امر صورت بگیرد بین شیئین محتمل الاهمیه قاعده تخییر نیست بلکه این جا قاعده احتیاط است. این جا برای هر دو اهمیت احتمال داده می شود و ملاک محرز نیست، بنابراین قاعده احتیاط است و جایی برای تخییر وجود ندارد. تخییر در جایی است که ملاک متعدد باشد و هر طرف از دو طرف تخییر دارای ملاک کامل باشد و بعد برای مکلف اختیار اعلام شده باشد، آن جا تخییر است. اما اگر یک ملاک داریم و آن ملاک هم احراز نشده در یک طرف تا بشود تعیین، احتمال می دهیم برای هر کدام، این جا ملاک تخییر وجود ندارد و باید احتیاط بشود. بنابراین در صورت مسئله ای که گفته شد، وجهی برای تخییر وجود ندارد.

ص: ۵۴۶

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۰.

قول به اتیان عریانا

قول دوم: اتیان صلاه عریانا.

قائلین به قول مذکور

قائلینی که این قول را اعلام کرده انـد، محقق حلی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر ضـیق وقت باشد، «یصلی عریانا»، باید عریانا صـلاه را انجام بدهد. از محققین و فقهای عصـر اخیر محقق نائینی و سـید بروجردی و سـید الامام الخمینی قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: صلاه را باید عریانا انجام داد.

دلیل قائلین به قول مذکور

ادله ای که در این رابطه گفته می شود، یک دلیلی است که امام خمینی به آن دلیل در انتهاء بحث اشاره می کنـد و یک دلیل اسـتنباطی است که گویـا زبان حال آن اعاظم گفته شود. اما امام خمینی (۲) قـدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مراعات اجتناب از نجاست در صـلاه اهم است از مراعات ستر در صـلاه. اهمیت مراعات نجاست ثابت است یعنی اگر دائر بشود بین اجتناب از نجـاست و حفظ ستر، بایـد از نجاست اجتناب کرد و ستر را کنار گـذاشت. مراعات مانعیت نجاست از اهمیت برخوردار است. این اهمیت از نصوصـی که دربـاره صـلاه عریانـا آمـده است، فهمیـده می شود. این تمـام دلیـل و مبنـا و آراء بود که مبنـا فقط اهمیت مانع (نجاست) است از شرط (ستر).

فرق مانع و شرط در تکوینیات و تشریعیات

۱- شرائع الاسلام، محقق حلی، جلد ۱، صفحه ۴۴.

۲- کتاب الطهاره، امام خمینی، جلد ۴، صفحه ۳۲۸.

یک نکته ای که در این رابطه که گفتیم که زبان حال این گروه را می شود این گونه بیان کرد که فرق است بین مانع و شرط. مانع و شرط در تکوینیات عبارت است از عامل و سبب وجود و ضد وجود. آن که عامل وجود است، می شود شرط و آن که ضد می شود برای وجود شیٔ می شود مانع. مثل نزدیک کردن آتش به هیزم که می شود شرط و رطوبت برای چوب ضد وجود نار است می شود مانع. اما در تشریعیات به طور کامل این مطلب وجود ندارد منتها گفته می شود که امر دائر است بین حفظ شرط و اجتناب یا رفع مانع (نجاست). نجاست در صلاه مانع است و طهارت شرط نیست. و ستر شرط است. در تشریعیات و مسائل قراردادی و اعتباری، شرط کمال و صفت وجودی می آورد در مشروط. و نبود آن یک نقصی در بدنه به وجود می آورد اما کل آن از بین نمی برد، این اثر و تاثیر شرط است نفیا و اثباتا.

مثال برای شرط و مانع در انعقاد بیع

مثال: در معامله بیع اگر شرط بشود که این مبیع با این وصف سلامت باشد، مبیع را تسلیم می شود، می بیند استعمال شده است این مبیع، فاقد شرط است، مبیع است و مالیت است و معامله است اما یک نقص به وجود آمده و این نقص می تواند تاثیر او حق خیار فسخ باشد. اما مانع مثلا تعلیق در عقد اگر باشد، در این صورت اصل عقد منعقد نمی شود و ابرام و الزام محقق نمی شود، مانع از اصل وجود است. لذا اگر تعلیق در عقد بود، عقد باطل است و صحیح نیست.

ص: ۵۴۸

در حال عادی رفع مانع مهم تر از رعایت شرط است

بنـابراین این جـا هم گفته می شود که نجاست که مانع است، مانع از تحقق شـرعی این صـلاه می شود و شـرط که فاقـد بشود، یـک نقصـی به وجود می آورد. در نتیجه مـانع اهمیت آن بیشتر است. بنابراین در صورتی که امر دائر بشود بین حفظ شـرط و رعایت مانع، رعایت مانع مقدم است.

سوال: چرا نداشتن طهارت، مانع است؟

جواب: طهارت شرط گفته می شود اصطلاحا و تسامحا است اما در واقع نجاست مانع است. چون که بعد از تمام شروط و بعد از اکمال ماهیت صـلاه، اگر صـلاه بخواهـد محقق بشود و نجاستی باشد، نجاست از وجود و تحقق صـلاه جلوگیری می کند و منع می کند. بعد از که لسان آن نفی و ضدیت بود، می شود مانع. بنابراین نجاست مانع است. دو چیز نیست که طهارت شـرط باشـد و نجاست مـانع باشـد که نمی شود چون یـک حقیقت بیشـتر نـداریم. این یـک حقیقت را طهـارت را شـرط می گوییم تسامحی می گوییم و واقع مطلب این است که نجاست مانع است.

قول سوم تخییر بین نماز با یکی از دو لباس مشتبه

قـول سوم این است که صـلاه در ثوب مشـکوک انجـام بشود نه عریانـا، که متن هم این را می گویـد. آن چه در جواهر آمـده است، اکـثریت از فقهـاء قـائلین به این قول هسـتند. شـهیدین و علامه و صـاحب حـدائق و صـاحب مـدارک و غیرهم تـا سـید طباطبایی یزدی و تا سـید الاسـتاد قائل بر این هسـتند که در این شـرائط باید به همین ثوب محتمل النجاسه نماز بخواند و عریانا جایز نیست. دلیل این قولی که در متن آمده، چیست؟

ص: ۵۴۹

استدلال فقیه همدانی بر این قول

اولا فقیه همدانی (۱) می فرماید: احوط بلکه اقوی حکم این است که در این صورت از مسئله باید صلاه در همین ثوب محتمل النجاسه اتیان بشود «فرارا عن مخالفه القطعیه بالنسبه الی الستر». اگر عریانا خوانده بشود، مخالفت قطعیه نسبت به شرطیت ستر به عمل می آید و الان طهارت و نجاست یک مخالفت احتمالیه است. در دوران امر بین مخالفت احتمالیه و مخالفت قطعیه به حکم عقل مستقل باید به مخالفت احتمالیه توجه کرد و مقدم داشت.

نظر شهید ثانی در دوران امر بین اصل ستر و وصف آن که اصل مقدم است

شهید ثانی (۲) می فرماید: ستر واجب در صلاه دو مرحله دارد: اصل ستر، وصف ستر. اصل ستر همان است که پوشش واجب است و از اهمیت بالاـ برخوردار است. یکی هم وصف ستر که طهارت و نجاست است. در حقیقت دوران امر بین اصل و وصف است، بنابراین با توجه به اهمیت اصل بر وصف، باید به اصل شرط که ستر باشد، تحفظ کرد و از وصف آن که طهارت است، رفع ید کرد. که اهمیت اصل بر وصف وجدانی است.

ادامه مسئله پنجم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه مسئله پنجم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

ص: ۵۵۰

۱- (۵) مصباح الفقیه، آقا رضا همدانی، جلد ۱، صفحه ۶۲۸.

۲- مسالک الافهام، شهید ثانی، جلد ۱، صفحه ۱۲۸.

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: «ان لم یتمکن الا من صلاه واحده یصلی فی أحدهما لا عاریا و الاحوط القضاء خارج الوقت فی الآخر»، اگر مکلف که دو تا ثوب دارد با علم به نجاست یکی از دو تا ثوب و فرصتی برای تکرار و احتیاط وجود ندارد، آیا با یکی از آن دو تا ثوب نماز بخواند یا عریانا؟ گفته شد سه قول وجود دارد: قول اول تخییر که صاحب جواهر فرمودند و شرحش را دادیم. قول دوم که محقق حلی فرمودند که عریانا باید نماز را بخواند که شرح آن داده شد.

نماز را در یکی از لباس های مشتبه بخواند

قول سوم که فتوای متن است، گفته می شود که باید در این صورت از مسئله نماز را در همان یک ثوب از دو ثوب مشتبه اتیان کند و مجاز نیست که عریانا نماز را به جا بیاورد.

نصوص موجود

وجه این قول عبارت است از نصوصی که دال بر صحت صلاه در لباس متنجس است. و نصوصی که دال بر اهمیت حفظ ستر نسبت به اجتناب از نجاست است.

بیان مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما براساس آن مطلب که درباره مسئله چهارم گفتیم که مکلف است و لباس طاهر ندارد و وقت ندارد و قدرت بر تطهیر ندارد، یک لباس دارد و آن یقینا متنجس است، آیا عریانا یا با همان لباس؟ نصوص در حد استفاضه و اقوال هم وجود داشت که نماز را در همان لباس متنجس بخواند. آن جا که آن حکم را گفتیم، بالاولویه القطعیه این جا باید نماز را در همین لباس بخواند. آن جا یقینا نجس بود و این جا که یک فرد از اطراف علم اجمالی است و محتمل النجاسه است، تجویز صلاه در صورت انحصار در لباس متنجس یقینی بالاولویه القطعیه دلالت می کند بر تجویز صلاه در محتمل النجاسه.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۶۸ تا ۳۷۰.

سوال و جواب در خصوص عدم اجرای اصل طهارت

سوال: آیا لباس مشکوک الطهاره است و اصل طهارت جاری نمی شود؟

جواب: علم اجمالی این جا منجز است و هر دو طرف را شامل می شود و جا برای اصل نیست.

توضیحی در دوران امر بین حفظ ستر و اجتناب از نجاست احتمالی

اگر شرط و مانع با هم تعارض کنند که شرط حفظ بشود یا مانع رعایت بشود؟ و در مثل این مسئله، حفظ بشود شرط ستر یا رعایت بشود مانع نجاست که اگر نجاست رعایت بشود، باید از ستر دست برداشت؟

تحقیق تکمیلی در تعارض شرط و مانع

در صورتی که تعارض بین این دو تا عنوان قرار بگیرد، از لحاظ شرعی هیچ مرجحی برای هیچ یکی از دو طرف نیست و هر دو از لحاظ اعتبار شرعی در یک حد هستند. اگر در اعتبارشان شک بکنید، آن که اعتبارش کامل است، مقدم است و آن که شک در اعتبارش محکوم است. اما اگر اعتبار هر دو کامل بود، دو تا اعتبار شرعی است. آن مطلبی که فرق بین شرط و مانع بود، مربوط به امور تکوینی است. اما در اعتبار شرع، خصوصیات که برای یک عمل اعتبار بشود، این خصوصیات گاهی در قالب شرط درمی آید و گاهی در قالب مانع، این تعبیر هم جزء مصطلحات نصی شرع نیست بلکه مصطلحات فقهی است. اما عنوان کلی و خصوصیات اعتبار شده از سوی شرع که شرط و مانع را شامل می شود. همین خصوصیات معتبر شرعی اگر در عمل مزیت و کمالی ایجاد کرد، تعبیر می شود در اصطلاح فقهاء به شرط و اگر همین خصوصیت در عمل صدمه و نقص وارد کرد، در اصطلاح تعبیر می شود به مانع.

اعتبار شرط گاهی ممکن است مانع تلقی گردد

و گـاهی یـک خصوصـیت از یـک جهت شـرط و از یک جهت مانع گفته بشود. لـذا این طهارت و نجاست از یک جهت می شود شـرط بگوییم و از جهت دیگر می توانیم مانع بگوییم. اما تقدم مانع بر شـرط و تقدم شرط بر مانع در مذاق شرع به عنوان یک قانون جایگاهی ندارد. اما بعد از تعارض فحص و تتبع از اهمیت شرط و مانع مطلبی است و باید تتبع بشود که اگر بتوانیم یکی از متقابلین را اهم تشخیص بدهیم آن هم براساس ادله شرعی، آن گاه آن اهم را مقدم می داریم.

تقدم اعتبار شرط بر مانع می گوید نماز را در لباس مشتبه بخوانیم

الا ـن این مطلب اعلا ـم می شود که ۱. براسـاس اسـتفاده از اخبار مسـتفیضه این نتیجه به دست آمـد که شـرطیت ستر از اهمیت بالایی برخوردار است و پشـتوانه مستحکمی دارد. ۲. با توجه به احکام شـرع می بینیم که شرطیت ستر اهمیت آن از اجتناب از نجاست بسـیار بالاست. برای این که اگر بنا بشود که مانعیت رعایت گردد و اجتناب از نجاست به عمل بیاید، باید صلاه عریانا خوانـده شود و در آن نصوصـی که گفته شد عریانا خوانده شود، اعلام شد که «یومی فی الرکوع و السـجود» و قیام، سه رکن، در مـذاق شـرع چیزی به اهمیت رکن وجود نـدارد. رکن صـدمه می بینـد بنـابراین بـا حفظ ستر، رکن حفظ می شود. رکوع و سجود درست است. نگوییـد که آن هم یک رکوع و سـجود ایمائی دارد، آن در جای خودش است که امکان رکوع و سـجود وجود نداشـته باشـد و آن هم مسـمای رکوع و سـجود است نه رکوع و سـجود به معنـای درست کلمه. بنابراین در صورتی که بشود و شـرطیت ستر مقـدم داشـته بشود، رکوع و سـجود و رکن هـا محفوظ است. امـا اگر مـانع تقـدم پیـدا کنـد و اجتناب از نجاست رعایت بشود، بایـد از رکوع و سـجود رفع یـد کرد و مطلب به آن اهمیت را بایـد کنار گـذاشت که قابل التزام نیست. بنابراین اهمیت شـرطیت ستر نسـبت به اجتناب از نجاست ثوب در حد بسیار قطعی ثابت است. پس از که اهمیت ثابت بود، در مثل چنین موردی بایـد صـلاه را با همان لباس محتمل النجاسه به جا آورده شود بلا اشـکال. بنابراین آن چه در متن فتوا آمـده است درست است که باید در این صورت از مسئله نماز را با همان لباس مشکوک انجام بدهیم.

سوال: شارع به همین رکن راضی است.

جواب: نماز یک حالت طبیعی دارد و یک نمازی است که مسماست و صلاه مضطر می گویند یا صلاه غرقی، بحث ما در حالت اختیاری است. در حالت اختیاری رکوع و سجود قطعا صدمه دیده و عرفا به آن کسی رکوع نمی گوید.

سوال: در صلاه های مستحبی با رکوع و سجود ایمائی اختیارا کفایت می کند و ثواب داده می شود. این جا هم همین طور. ماهیت صلاه یکی است.

جواب: نماز واجب با نماز مستحب دو باب بدانید. خصوصیات، آثار برای هر دو فرق دارد. نماز مستحب در آن تسامح است و آسان گیری است، از ابتداء در حالت اختیار اگر کسی نماز مستحب را نشسته بخواند، عیبی ندارد منتها در ثواب آن فرق می کند.

تنظیر مرحوم آقای خویی به مسئله چهارم و پنجم

سید در ادامه فرمودند: اگر بر فرض بگوییم که در مسئله چهارم که گذشت، وظیفه این باشد که صلاه عریانا خوانده بشود، باز هم آن رأی این جا تاثیرگذار نیست.

موافقت احتمالی اولویت دارد نسبت به مخالفت قطعیه

چون این مسئله با مسئله قبلی از دو وادی جدا هستند. آن جا نصوص در مورد لباس انحصاری متیقن النجاسه بود که عریانا تجویز شده بود اما این جا صلاه در لباس انحصاری محتمل النجاسه است. متیقن النجاسه حکم آن در شرائط عادی بطلان است و محتمل النجاسه احتمال نجاست در آن وجود دارد. بنابراین بر فرضی که در آن مسئله هم قائل به وجوب صلاه عریانا بشویم، این جا نمی توانیم این حکم را تسری بدهیم. در نتیجه براساس حکم عقلی مستقل موافقت احتمالیه اولی از مخالفت قطعیه است. در صورت ترک ستر مخالفت قطعیه است و در صورت خواندن با این ثوب متنجس موافقت احتمالیه است چون احتمال صحت هم وجود دارد. براساس حکم عقل مستقل بدون نیاز به هیچ مقدمه ای، موافقت احتمالیه اولی است از مخالفت قطعیه.

آیا نماز در لباس مشتبه النجاسه نیاز به قضاء ندارد؟

اما ادامه بحث: آیا می شود بگوییم که این عمل مجزی است و قضاء ندارد و یا این که قضاء دارد و وظیفه فعلی این است.

اقوال فقهاء

درباره مسئله قضاء اختلاف نظر وجود دارد بین فقهاء،

نظر آقای بروجردی و امام خمینی و آقا ضیاء عراقی

از فقهای عصر اخیر سید بروجردی و سید الامام الخمینی و آقا ضیاء عراقی قدس الله انفسهم الزاکیات می فرمایند: باید قضاء کرد. و سید الحکیم (۱) می فرماید: اجزاء و عدم قضاء اشکال دارد. چون دلیلی بر اجزاء وجود ندارد. مرحوم آقا ضیاء عراقی هم می فرماید: دلیل اجزاء تمام نیست و قاعده اجزاء که شامل نشود، قضاء به قوت خودش باقی خواهد بود.

نظر مرحوم آقای خویی: قضاء نیاز به امر جدید دارد

اما قول دوم که عبارت است از قولی که علی الظاهر انحصارا مربوط است به سیدنا الاستاد می فرماید: قضاء وجه ندارد. برای این که قضاء تابع امر جدید است و موضوع قضاء، فوت فریضه است و این جا فوت فریضه محقق نیست. فریضه انجام شده و احتمال صحت هم در آن است. فوت فریضه هم باید احراز بشود. شک در فوت قطعا مجرای برائت است. بنابراین وجوب قضاء دلیل ندارد و حکم این است که همان عمل مجزی است. اما قضای احتیاطی اشکالی ندارد.

ص: ۵۵۵

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۰.

نماز قضاء آیا با لباس دیگر مشتبه باشد یا عریانا باشد؟

بعد می فرماید: اگر تسلیم بشویم و بگوییم که قضاء دارد، در مسئله آمده است که قضاء در یکی آن دو لباس که خوانده شده و بعد از پایان وقت در آن یکی نماز بخواند تا دو طرف شبهه خوانده شود تا موافقت قطعیه در لباس طاهر نماز انجام شده. این هم درست است. چون در اصول و قواعد بحث این است که موافقت قطعیه بین اجمالیه و تفصیلیه فرق نمی کند و موافقت قطعیه اجمالیه است. و یا گفته شده که نماز را بخواند عریانا، می فرماید: این با واقع تطبیق نمی کند. چون بعد از گذشت وقت، قضاء فوری نیست. صبر کند هر موقع لباس طاهر به دست آورد، نماز بخواند. بعد از نماز یک بار عریانا بخواند تا یقین حاصل کند، با واقع تطبیق نمی کند. این مطلبی است دقیق، مگر این که قضاء فوری است که کسی به فوریت قضاء رأی نداده است.

مسئله ششم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله ششم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

مسئله ششم اگر دو ثوب مشتبه و یک ثوب طاهر داشته باشد، حکم چیست؟

بعد از که مسئله پنجم کامل شد و گفتیم که در آن صورت از مسئله باید صلاه تکرار شود و اگر وقت نداشت، صلاه در ثوب متنجس و بعد گفتیم احوط قضاء است که براساس شک در اجزاء باید بگوییم که احوط وجوبی قضاء است. که در متن کتاب هم همان احوط آمده است. اما مسئله ششم: سید یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید:«اذا كان عنده مع الثوبين المشتبهين ثوب طاهر لا يجوز ان يصلى فيهما بالتكرار بل يصلى فيه نعم لو كان له غرض عقلايى فى عدم الصلاه فيه لا بأس بها فيهما مكررا»، می فرماید: اگر در اختیار مکلف همراه با آن دو ثوب مشتبه که یقین داشت که یکی از آن دو تا نجس است، یک ثوب طاهر معین قطعی هم وجود دارد، وظیفه چیست؟ می فرماید: جایز نیست که در آن ثوبین مشتبهین نماز بخواند، چون ثوب طاهر دارد و نیازی به آن ندارد و باید به آن ثوب طاهر نماز بخواند. و بعد می فرماید: اگر برای مکلف یک غرض عقلایی وجود داشته باشد. غرض عقلایی مثلاً ثوب طاهر، ثوب نیست و یک ستر عورت است، یک آدم متشخصی که در منظر مردم هم است، لباس اش را دربیاورد و فقط با آن ستر نماز بخواند، این در بین مردم عقلایی نیست. یا یک ثوب طاهر فاخری است و جمع مستمندی است و با لباس های سطح پایین، اگر با آن لباس فاخر نماز بخواند، نامناسب دیده می شود و ممکن است باعث رنجش خاطر جمع بشود. اگر غرض عقلایی برای ترک لباس طاهر داشتید، می توانید به آن دو تا ثوب مشتبه نماز بخوانید.

ص: ۵۵۶

سوال: لا حياء فى الدين چه می شود

سوال: لا حیاء فی الدین چه می شود؟

جواب: «لا حیاء فی الدین» درباره سوال از مسائل شرعی که ظاهرا آدم خجالت می کشد و آن معنای «لا حیاء فی الدین» است اما یک تعارف و عرف و عقلاء این جا جای خودش را دارد و ربطی به «لا حیاء فی الدین» ندارد. مثلا کسی از اهل علم بگوید نماز شب عدد آن چند رکعت است، الان حیاء می کند که بپرسد. مسئله خصوصی است و مربوط به شخص خود مکلف است و گفتن آن سخت است برای سائل، آن جا «لا حیاء فی الدین» و باید سوال کند. اما اگر مسئله از لحاظ شرعی اشکالی نداشت ولیکن در عرف جلوه خوبی ندارد و عرف مومنین مناسبت نمی بینند بلکه نامناسب تشخیص می دهند، آن جاست که غرض عقلایی به وجود می آید و با فراهم بودن غرض عقلایی می توان آن لباس طاهر را کنار گذاشت و با ثوبین مشتبهین نماز را انجام داد. این مسئله هرچند ظاهر آن از واضحات باید باشد چون یک ثوب طاهر دارد و یک ثوب نجس، به ثوب طاهر نماز می خواند. اما نکته در این مسئله این است که یک مرتبه غرض عقلایی پیش می آید،

آیا امتثال اجمالی و تفصیلی یکسان است؟

و نکته دوم آیا امتثال اجمالی با امتثال تفصیلی فرق می کند یا فرق نمی کند؟ اگر ما گفتیم چنانچه در اصول گفته ایم که امتثال اجمالی و تفصیلی فرق نمی کند و هر دو امتثال است و غرض حصول موافقت قطعیه است. مثلا لباس تان را می خواهید تطهیر بکنید، یک مایع آب است و مایع دیگر آب نیست و مضاف است ولی تاریک است و تشخیص نمی توانیم بدهیم، مضاف که مطهر نیست. آب طاهری آن لباس را تطهیر کند به طور معین یا آب طاهر در کنارش آب مضاف هم باشد، باز هم عملیات تطهیر انجام بدهد، فرقی نمی کند. در اصول گفته شده است که فرق بین امتثال تفصیلی و امتثال اجمالی وجود ندارد که غرض یکی است و آن حصول موافقت قطعیه است بدون هیچ اشکالی.

ص: ۵۵۷

ادله نسبت به عدم جواز در لباس مشتبهین

اما سید طباطبایی که فرمودند: «لا یجوز»، این چه دلیلی دارد؟ این عدم جواز ادله ای دارد که برجسته ترین آن ادله از این قرار است:

اخلال به نیت و به قصد تمییز

۱. اخلال به نیت و اخلال به تمییز. سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: عبادت با غیر عبادت فقط یک فرق دارد و آن این است که عبادت به قصد قربت انجام گیرد، الهی و قربی باشد اما تعیین متعلق دلیل ندارد. چنان که گفتیم که نیت وجه دلیلی ندارد. و همین طور تمییز دلیلی ندارد. اگر قصد وجه بشود و قصد تمییز هم انجام بگیرد، ضرری ندارد و قصد امر کامل تر شده است اما نبود قصد وجه و قصد تمییز ایجاد اشکال در تحقق عبادت نمی کند.

حدوث لغو و عبثیت

نظر مرحوم شیخ انصاری و آخوند خراسانی

۲. دلیل دوم نسبت به عدم جواز صلاه مکررا در مشتبهین عبارت است از دلیلی که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه در کتاب فرائد الاصول در بحث از فروع علم اجمالی که اگر تکرار بشود، موجب لغویت و عبثیت می شود. تکرار همیشه لغو است و این لغو منتهی می شود به لعب و عبث در امر ولی. محقق خراسانی جواب شیخ انصاری را در کفایه الاصول، انتهای بحث قطع و در مبحث فروع علم اجمالی می فرماید: این اشکال وارد نیست. اولاـ لغو و عبث را تعریف کنید و این جا لغو و عبثی نیست. برای این که احیانا همین تکرار غرض عقلایی دارد، عبث و لغو جایی است که غرض عقلایی در کار نباشد، این جا غرض عقلایی دارد. و ثانیا اصلا بر فرضی که از غرض عقلایی اغماض کنیم، در تکرار مشتبهین لغو در امتثال نیست بلکه لغو در کیفیت امتثال است. ما که در مشتبهین نماز می خوانیم، در واقع امتثال ماموربه در یکی از آن دو تا انجام شده و امتثال مورد عبث و بازی قرار نمی گیرد. و اما لعب در کیفیت امتثال شده است. کیفیت یعنی تکرار کردن، که یک بار به آن ثوب نماز خواندیم و بار دیگر به آن ثوب نماز خواندیم، این تکرار در کیفیت است. خود امتثال انجام صلاه در ثوب طاهر که یکی از این دو تا است، یک بار انجام می شود و لعبی در کار نیست.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۷۱.

سید الحکیم می فرماید: این تکرار اهتمام در عبودیت است

در این رابطه سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: تکرار در احتیاط لغویتی که نیست و غرض عقلایی که محقق خراسانی گفته بود را مصداقا برای ما بیان می کند، می گوید این تکرار در حقیقت اهتمام به عبودیت است، توجه به اطاعت است. اهتمام به عبودیت یک غرض خداپسندانه ای است که باید رعایت بشود و لغویت معنا ندارد. اما جواب دومی که محقق خراسانی فرموده بود را تایید می کند، می فرماید: این جا لغویت در کیفیت امتثال است نه در اصل امتثال.

نظر مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد هم می فرماید: جواب اول محقق خراسانی هرچند قابل نقد باشد اما جواب دوم آن از متانت قابل توجهی برخوردار است که لغویت در کیفیت امتثال است نه در اصل امتثال.

نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی تکرار اوامر مولا موجب لغو و عبث نیست

مرحوم آقا ضیاء عراقی قدس الله نفسه الزکیه در تعلیقه بر عروه الوثقی می فرماید: اصلا لعب و عبثیت وجود ندارد. برای این که یک قانون و ملازمه را تشکیل دادید که آن ملازمه اساس ندارد. می گویید بین لغویت و لعب به امر مولی ملازمه است، بلکه می شود یک چیز لغو باشد ولی لعب به امر مولی نباشد. این جا که می گویید تکرار لغو است، لغو باشد اما این لغو، لعب به امر مولی نیست. امر مولی را می خواهد اطاعت کند به نحو اجمال و لعب نیست. خود متعلق که مشخص نبود، به حکم عقل باید محتمل را انجام داد و این اطاعت از امر مولی است نه لعب به امر مولی. بنابراین آن دسته از فقهاء مثل سید طباطبایی یزدی و سیدنا الامام الخمینی قدس الله نفسه الزکیه که فتوا به عدم جواز داده اند، براساس این ادله تا به حال این ادله به نتیجه نرسید

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۹.

سوال: سید حکیم فرمودند لغویتی نیست و در جواب دوم محقق خراسانی تایید می کنند و می گویند لغویت در کیفیت است نه در اصل امتثال.

جواب: لغویتی نیست چون غرض عقلایی دارد. اما در جواب ثانیا هم که می گوید امتثال خود عبادت لغویت ندارد بلکه کیفیت آن لغویت دارد. کیفیت غیر از خود امتثال است.

بیان محقق نائینی – تا وقتی امتثال تفصیلی است، نوبت به اجمالی نمی رسد

. اما محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه در بحث علم اجمالی می فرماید: امتثال احتمالی در طول امتثال تفصیلی است نه در عرض امتثال تفصیلی تا این که بگوییم اگر امتثال اجمالی صورت بگیرد، درست است. تا وقتی که امتثال تفصیلی وجود دارد، نوبت به امتثال احتمالی نمی رسد. برای این که به حکم عقل عمل عبادی باید به قصد خود امر انجام بگیرد، یعنی انبعاث از سوی امر شرعی به وجود بیاید و مکلف براساس همان انبعاث آن امر، عمل را انجام بدهد. اما اگر احتمال امر بود، دیگر انبعاث از خود امر نیست بلکه احتمال امر است.

بیان سید حکیم – داعی بر داعی بودن اشکالی ایجاد نمی کند

سید الحکیم (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: جماعتی گفته اند که تکرار درست نیست، از جمله بعضی از اعاظم معاصر اصرار دارند. منظور از اعاظم معاصر، محقق نائینی است. سید الحکیم با محقق نائینی معاصر بود. سید الحکیم از شاگردان اخیر محقق خراسانی بود و میرزانی نائینی از شاگردان اول محقق خراسانی بود لذا اسمی از او می برد به نامی بعضی از اعاظم ولی استاد او نبوده. می فرماید: بعضی از اعاظم اصرار دارند که در تکرار مثل مشتبهین نیت امر نیست و انبعاث از سوی خود امر نیست بلکه انبعاث و نیت، احتمال امر است و این کفایت نمی کند. لذا امتثال احتمالی در طول امتثال تفصیلی است. سید الحکیم می فرماید: این اشکال ایشان وارد نیست. برای این که احتمالی که این جا وجود دارد، احتمال داعی بر داعی است نه خود داعی. خود داعی همان امر شرعی است، احتمال، داعی بر داعی است. داعی بر داعی یک احتمال عقلایی عبادی باشد، اشکالی ندارد. و در امر تفصیلی هم اگر بخواهیم بگوییم که این جا احتمال امر داعی است، نقض می کنیم، می گوییم در امر تفصیلی هم یک چنین داعی وجود دارد که علم به امر است، علم به امر شخصی هم داعی بر داعی است. بنابراین داعی بر داعی بودن اشکالی ایجاد نمی کند. این جواب را که سید الحکیم می دهد، جواب نسبتا درستی است.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۴۵.

۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۸.

بیان مرحوم آقای خویی در مصباح الاصول که فرمایش سید حکیم را رد می کند

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آن چه که محقق نائینی فرموده اند «لا یمکن المساعده علیه بوجه». اولا حکم عقلی را که محقق نائینی مطرح می کند، این حکم عقل در آن حد نیست که برای خصوصیات عبادت شیوه و روش تعیین کند، حکم عقل یک کلیات را درک می کند، روش خاص عبادی که از انبعاث امر شرعی باید اطاعت عمل را در نظر بگیریم، این خصوصیات وظیفه عقل نیست، حکم عقل چنین اهلیتی ندارد. در حکم عقل، حسن و قبحی کلی مسئله را درک می کند و روش نمی تواند تعیین بکند. و بعد می فرماید: پس از تسلیم این امر، اصل اشکال دارای واقعیت نیست. اشکال این بود که امتثال احتمالی در طول امتثال تفصیلی است، این واقعیت ندارد. برای این که بحث ما امتثال احتمالی نیست و بحث ما امتثال یقینی اجمالی است. درست است اگر امتثال احتمالی باشد ولی این جا امتثال یقینی اجمالی است. یقینی که شد، یقین اجمالی و یقین تفصیلی هر دو یقین هستند و در یک حد هستند و فرق نمی کند.بنابراین این هر سه دلیل که گفته شد به نتیجه نرسید. بنابراین عدم جوازی که گفته شده بود، احتیاطا می گوییم «لا یجوز» اما از لحاظ ادله جواز تکرار در مشتبهین و انجام امتثال یقینی اجمالی هیچ اشکالی ندارد.

ص: ۵۶۱

۱- مصباح الاصول، تقریر بحث سید ابوالقاسم خویی، جلد ۲، صفحه ۸۳.

تفسیر آیه ۱۸۹ بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفسیر آیه ۱۸۹ بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۸۹ بقره

آیه ۱۸۹ سوره بقره، خدای متعال می فرماید: «یسئلونک عن الاهله قل هی مواقیت للناس و الحجّ و لیس البرّ بان تاتوا البیوت من ظهورها و لکن البر من اتقی و اتوا البیوت من ابوابها و اتّقوا الله لعلکم تفلحون».

ترجمه

ترجمه آیه که خدای متعال خطاب به پیامبر می فرماید: از تو سوال می کنند که اهله چیست در مراسم حج، بگو اهله مواقیت است. میقات هایی که درباره حج تعیین شده است. این یک سوال فرعی درباره یکی از مسائل دینی است. بعد خدای فرمود: «و لیس البرّ بان تاتوا البیوت من ظهورها» از برّ نیست یعنی شایسته نیست که کسی وارد خانه ها بشوند از غیر مسیر مستقیم و از پشت دیوار مثلا.

تمام برّ از دید قرآن تقوی است

و تمام برّ و خوبی، تقواست. گفته بودیم که سوال و مورد اختصاص نمی آورد، مطالب کلی گفته می شود، همین قسمت خودش یک سرلوحه زندگی است که «لکن البر من اتقی». ثابت هم شده است که آدمی که اهل تقواست، درختی که بار می دهد اول برای صاحب درخت نفع آن می رسد و بعد بفروشد و برای دیگران. کسی که تقوای خدایی رعایت کند، او کار شایسته انجام داده است و او کار درست انجام داده. درستی کار از دید قرآن تقواست و آن تقوا اولین فائده اش برای آدم است و بعد برای جامعه و دیگران. بعد مطلب کلی دیگری را بیان می کند که جزء بحث ماست، می فرماید: «و اتوا البیوت من ابوابها» به خانه ها از ابواب و درب های خانه ها وارد بشوید.

ص: ۵۶۲

آیا منظور از بیوت و ابواب در این آیه بیوت و ابواب عادی است

ترجمه را که ببینیم، اگر واقعا منظور از بیوت همین خانه های عادی باشد و منظور از این ابواب همین درهای عادی خانه ها باشد؟ مناسب بیان قرآن نیست. یک چیز ضروری ساده ای که قابل ذکر نیست که به خانه ها از درهایش وارد بشوید. اگر فقط ظاهرگرا باشیم، تعابیر قرآن ظاهر آن ظاهر خودش است و هر بیانی یک ظاهر برای خودش دارد، ظاهر قرآن آن ظاهری است که متناسب با خودش است.«و اتوا البیوت من ابوابها» اگر بگوییم از در خانه وارد بشوید، مگر غیر از این است؟ یک چیز ضروری ساده را آن هم دستور عمومی برای هدایت بدهد. بنابراین دیدیم که «و اتوا البیوت من ابوابها» که معنایش ظاهری آن

را از متن نفهمیدیم، متن یک نوع هدایت اجمالی است که این «و اتوا البیوت من ابوابها» باید معنای دیگری داشته باشد. «و اتقوا الله لعلکم تفلحون» این راه هدایت است که تقوا را رعایت کنید تا شاید رستگار بشوید. نکته دیگر هم است که معنای «و اتوا البیوت» باید چیز دیگری باشد و در ادامه تقوا مطرح است و در قدم بعدی هم رستگاری، ذهن ما را به یک حقیقت هدایت کرد که این «و اتوا البیوت» معنای دیگری دارد.

مراجعه به تفاسیر

مراجعه می کنیم به تفاسیر، درباره تفسیر این آیه در کتاب تفسیر عیاشی آمده است از امام باقر سلام الله تعالی علیه، روایت مسند است واقعا ولی در کتاب نیست. «قال سالته عن هذه الآیه»، آقا امام باقر را سوال کردم از این آیه که «لیس البر بان تاتوا البیوت من ظهورها»، کار درستی نیست و کار خلاف است اگر وارد خانه ها بشوید از پشت دیوار و از راه انحرافی «و لکن البر من اتقی و اتوا البیوت من ابوابها»، خانه ها وارد بشوید از ابواب آن، «فقال آل محمد صلی الله علیه و آله ابواب الله و سبیله و الدعاه الی الجنه و القاده الیها و الادلاء علیها الی یوم القیامه» (۱) ، باب را هم مصداقش را تعیین کرد و هم معنای باب را شرح داد. آل رسول الله، ابواب الله و سبیل الله هستند. این ها ممکن است عطف تفسیری باشد که ابواب را برای ما شرح می دهد که ابواب الله یعنی سبیل الله، سبل الله و الدعاه الی الجنه و القاعده رهبران به سوی بهشت، و الادلاء علیها. حدیث دیگر: این روایت هم از سعید بن منخل است نقل می کند از معصوم که در این حدیث مرفوعه و مضمره هم است «قال البیوت الائمه و الابواب ابوابها» (۲) . این را تا این جا ترجمه و تفسیر آن را خواندیم که بیوت، بیوت ائمه است و ابواب هم دعوت و رهبری ائمه است.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۸۶، حدیث ۲۱۰.

۲- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۸۶، حدیث ۲۱۲.

منبع دیگر اصول کافی کتاب حجت

منبع دیگر کتاب اصول کافی از امام باقر علیه السلام «یقول: ان علیا علیه السلام باب فتحه الله فمن دخله کان مومنا و من خرج منه کان کافرا» (۱) ، می فرماید: علی علیه السلام بابی است که آن را خدای متعال به روی مردم گشوده است. کسی که داخل بشود از آن در، مومن است. و کسی که خارج بشود از آن مسیر، کافر است. تطبیق شد که مصداق باب در آیه امیرالمومنین علی علیه السلام باشد.

سوال: منظور از این که فرموده کافر است، چیست؟

جواب: اسلام ظاهر و کافر ظاهری و اسلام باطنی و کافر باطنی داریم. که در زیارت جامعه آمده «و جعل ولایتکم طیبا لخلقنا و طهاره لانفسنا»، ولایت شما مطهّر باطنی است. ولایت امیرالمومنین، مطهر باطنی و اسلام باطنی است. اگر کسی ولایت ندارد، کافر باطنی است هرچند در ظاهر مسلمان باشد. منبع سوم تفسیر قمی که در تفسیر این آیه می فرماید: آیه «و اتوا البیوت من ابوابها نزلت فی امیرالمومنین علیه السلام لقول رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم انا مدینه العلم و علی بابها» (۲) ، چطوری مفسر کبیر علی بن ابراهیم تطبیق کرد؟ آیه آمده است که «و اتوا البیوت من ابوابها»، حدیث از پیامبر اعظم حدیث مشهور بین فریقین در حد بالای تواتر که «انا مدینه العلم و علی بابها»، پس مدینه که وارد می شوید از باب آن وارد بشوید. الان آیه به آن عظمت و شأنیتی که دارد، آن را درک کردیم که مدینه علم پیامبر از باب آن وارد بشوید از طریق علی بن ابی طالب. «و لا تدخل المدینه الا من بابها»، مدینه نبوی به اعتبار نظری معرفت دینی و به اعتبار عملی اسلام واقعی که می خواهید وارد بشوید فقط از طریق ولایت علی بن ابی طالب است. از این طریق که وارد بشوید، معرفت دینی و اسلام واقعی را به دست می آورید که همان اسلام ناب اهل بیتی ولایی محمدی است.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، کتاب حجت، باب فیه نتف وجوامع من الروایه فی الولایه، حدیث ۸.

۲- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، جلد ۱، صفحه ۶۸.

اشکال وهابی ها به این حدیث

دیروز یک آقایی مراجعه کرد و یک اشکالی از طرف وهابی ها آورد که گفته شده است این حدیث اولا سندش کامل نیست و ثانیا اگر این گونه باشد معنایش هم درست نیست، برای این که اگر پیامبر فقط یک درب علم داشته باشد و فقط یک نفر آن را نقل کرده باشد، پس موضوع اسلام تمام شد.

جواب از این اشکال

اما سند این حدیث را که جستجو کردیم در کتاب شواهد التنزیل برای حاکم حسکانی از نظر سند از حد تواتر بالاست بین الفریقین. در کتاب شواهد التنزیل از ابن عباس که ابن عباس سندی که نقل می کند مسند است و راوی هایش هم مورد تایید رجالی های ابناء عامه است و متن هم این است.« قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد العلم فلیأت الباب» (۱) که سند آن فوق تواتر است. معترض هم گفته اولا سند آن درست نیست هرچند حافظ ترمذی آن را در جامع خودش نقل کرده. و بعد گفته شده است که این حدیث از نظر سند «صحیحٌ علی طریق الشیخین»، یک صحیح اعلایی اصطلاح دارند که آن صحیح اعلایی را می گویند «علی طریق الشیخین» که منظور از شیخین مسلم و بخاری است. این هم کتاب شواهد التنزیل برای حاکم حسکانی که حاکم حسکانی در ابناء عامه در حد سید بن طاووس است. بنابراین از لحاظ خود معترض هم اعتراف کرده که هرچند ترمذی هم نقل کرده، ولی معنایش آن درست نمی شود. در همین حدیثی که نقل شده است که «قال رسول الله انا دار العلم و علی بابها فمن اراد العلم فلیأتها من بابها». اولا اشکالی که کرده است که می گوید اگر یک نفر باشد و فقط او نقل کند، اسلام تمام شد، ۱. اولا به عکس آن است که اگر یک نفر کاملی نباشد که نقل نکند و پراکنده نقل بکند، اسلام تمام است. ۲. براساس ترتیب طبیعی هر عالمی وارث آن تمام مردم نیست و امکان ندارد که از پیامبر و علوم پیامبر هم باید استفاده کنند. وارث هر عالم به طور طبیعی همه نیست و یک عده خاصی است. آن عده خاص گاهی یک نفر است و گاهی دو سه نفر است تا علم باقی بماند. راه بقاء علم از یک عالم، تحمل یا فراگرفتن یک شاگرد یا چند شاگرد برازنده است. اگر تنها باب برای یک عالم و یک شاگرد قوی یا دو سه تا شاگرد قوی نباشد، علم او از بین می رود. ۳. اگر بناء بشود یک نفر بودن آن اشکال است، پیامبران هم یک نفر بوده اند و پیامبر اعظم که باب رحمت و عظمت و وحی است، یک نفر است.

۱- شواهد التنزیل، حاکم حسکانی، جلد ۱، صفحه ۱۰۴.

نکته چهارم مستشکل اسلام و علم را یکی دانسته است

۴. اسلام و علم را با هم اشتباه کرده، گفته اگر بنا باشد که باب علم، یک نفر باشد، اسلام تمام است. فکر کرده که باب علم که حضرت علی است، فقط احکام اسلام را او گرفته و احکام اسلام به دیگران داده نشده. احکام اسلام در حد احکام عمومی برای همه است اما علم پیامبر آن علمی است که کمال انسانیت آن علم می تواند بیمه کند. و آن علمی است که هر دو بعد انسان را بیان می کند، آن علم باب دارد که آن علم برای همه نیست. برای همه ممکن نیست. آن علم خاص است و نتیجه اش هم معلوم است.

نکته بعدی گفته ابوبکر از همه بالاتر است

و بعد در ادامه معترض نوشته که سعید خدری گفته که ابابکر بهترین ماست و اعلم ماست و از علی اعلم است. علم تنها به ادعاء نمی شود. یا از سوی مقام استاد و بالا تصدیق شود و یا آثار نشان بدهد. یک اثرعلمی از ابوبکر در تاریخ ثبت نشده است. یک مورد پیامبر درباره علم ابابکر چیزی نفرموده اما درباره حضرت علی «علی بابها»، علومی که در دنیای اسلام وجود دارد، شاهد زنده اش نهج البلاغه مولی امیرالمومنین است. این است که اگر از این راه نرود، بیراهه رفته است و باعث آبرو رفتن مسلمان ها می شود. در نهج البلاغه امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: کره زمین حرکت می کند. این راه درست است و کسی که از این راه وارد بشوید، برای دنیا حرف برای گفتن دارد. یا علوم اجتماعی، سیاسی، جغرافیایی حتی فیزیکی و علمی، از این در که وارد بشود، حرفی برای دنیا دارد.

ص: ۵۶۶

مطلبی در کتابخانه مدینه از بن باز

اما آن هایی که منحرف رفتند، الان در کتاب خانه مدینه در جمع استفتاء ها یک استفتائی از بن باز است که سوال شده است زمین حرکت می کند؟ گفته است: نه، «الدلیل النقلی و العقلی، الدلیل العقلی اذا تحرکت الارض لهدمت الابینه». این است که راه غیر «تاتوا البیوت من ظهورها»ست. آبروی اسلام را می برد. می گوید دلیل بر عدم حرکت کره زمین این است که ساختمان های رفیع و بلند در روی کره زمین وجود دارد و اگر زمین حرکت کند، این ساختمان ها در هم می ریزد. این سنت و این فهم نشان می دهد که ادعاء می شود و فکر می کنند که راه دیگر هم دارد که چقدر بی راهه رفتن است. اما امیرالمومنین در نهج البلاغه می فرماید: زمین دارای حرکت است.

فرق بین تعارض و تزاحم و اقسام آنها ۹۲/۱۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: فرق بین تعارض و تزاحم و اقسام آن ها

بحث تکمیلی درباره مسئله هشتم

سید یزدی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: «اذا کان کل من بدنه و ثوبه نجسا و لم یکن له من الماء الا ما یکفی أحدهما فلا یبعد التخییر و الاحوط تطهیر البدن و ان کانت نجاسه أحدهما أکثر او أشد لا یبعد ترجیحه». این مسئله را بحث کردیم و آنچه در این رابطه از ادله و شرح وجود داشت، گفته شد. مطلبی که در این رابطه می خواهیم به عنوان تکمله بحث اضافه کنیم، فرمایشی است که سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مسئله هشتم و مسئله هفت و شش، همه این مسائل طبق رأی مشهور از مصادیق تزاحم است. اما حقیقت مسئله این است که این موارد از قبیل تعارض است نه از قبیل تزاحم. آنچه در متن آمده که اشدیت و اکثریت، این اشدیت و اکثریت در حقیقت عبارت اخری از اهمیت است. و اصحاب به طور عموم اینگونه موارد را از تزاحم شمرده اند که فردی آبی دارد که فقط تطهیر لباس را کفایت می کند اما تطهیر بدن را کفایت نمی کند یا اگر بدن را تطهیر کند، به لباس نمی رسد، آب به اندازه تطهیر یکی از این دو مورد در دسترس است. فقهاء گفته اند که تزاحم است و باید به مرجحات باب تزاحم مراجعه کرد. اما سیدنا الاستاد می فرماید: این مورد و موارد مشابه از باب تعارض است. بعد به همین مناسبت فرق بین تعارض و تزاحم را شرح می دهد که بیان ایشان با اضافاتی در این رابطه از این قرار است:

ص: ۵۶۷

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۷۲ تا ۳۷۷.

فرق هایی بین تعارض و تزاحم با استفاده از آراء فقهاء و صاحب نظران

مجموعه فرق هایی که بین این دو باب وجود دارد، از این قرار است:

۱. نسبت بین متزاحمین اعم و اخص من وجه و نسبت بین متعارضین تباین است

۱. نسبت بین متزاحمین عبارت است از اعم و اخص من وجه و نسبت بین متعارضین از نسب منطقی عبارت است از تباین.

۲. در متزاحمین تعدد دال و مدلول ولی در متعارضین تعدد دال و وحدت مطلوب است

۲. در متزاحمین تعـدد دال و مـدلول است که دو دلیل است و دو مدلول. و در متعارضـین تعدد دال و وحدت مدلول است که دو دلیل می آید بر یک متعلق قرار می گیرد که یکی واجب است و همان متعلق را دیگری می گوید حرام.

۳. در متزاحمین دو تکلیف مستقل ولی در متعارضین یک تکلیف مشترک است

۳. در متزاحمین دو تکلیف مستقل وجود دارد مثل غصب و اعانت مومن، و اما در متعارضین یک تکلیف مشترک وجود دارد.

۴. در متعارضین تنافی در مقام جعل و انشاء است ولی در تزاحم تنافی در مقام امتثال است

۴. در متعارضـین تنافی در مقام جعل و انشاء است. جعل دو حکم متضاد در مقام انشاء که منتهی به جعل ضدین یا نقیضین می شود. و اما در تزاحم، تنافی در مقام امتثال است و در مقام جعل هیچ تنافی وجود ندارد.

ص: ۵۶۸

۵. در متزاحمین سقوط یک تکلیف باعث ثبوت تکلیف دیگر ولی در متعارضین اخذ به یکی از دلیلین موجب عدم ثبوت دلیل دیگر است

۵. در متزاحمین سقوط یک تکلیف باعث ثبوت تکلیف دیگر می شود یعنی اگر یکی از متزاحمین به دلیلی ساقط شد، آن دیگری قطعا ثابت است. اما در متعارضین اخذ به یکی از دلیلین موجب عدم ثبوت دلیل آخر می شود.

۶. مرجحات هر دو باب فرق دارد (در تعارض قوت و ضعف دلیل و در تزاحم قوت و ضعف مدلول)

۶. مرجحات هر دو باب فرق دارد، طبق تعبیر سیدنا الشهید صدر مرجحات باب تعارض ارتباط پیدا می کند به قوت و ضعف دلیل و مرجحات باب تزاحم مربوط می شود به قوت و ضعف مدلول.

۷. بنابر مسلک خراسانی در متعارضین ملاک واحد ولی در متزاحمین هر دو حکم ملاک دارد

۷. بنابر مسلک محقق خراسانی در متعارضین ملاک واحد وجود دارد، یک ملاک است و آن مردد است که آن دلیل آن ملاک را دارد. و اما در متزاحمین هر دو حکم و هر دو دلیل، ملاک دارد و دو ملاک است.

۸. اشکال اصلی در متعارضین عدم درک فقهی است ولی در متزاحمین اشکال اصلی عدم قدرت مکلف بر انجام هر دو عمل است

۸. اشکال اصلی در متعارضین عدم درک فقهی است از اصالت و حقیقت یک دلیل که تعارض به وجود می آید. اما در متزاحمین اشکال اصلی عبارت است از عدم قدرت مکلف بر انجام هر دو عمل. به عبارت دیگر در متعارضین، نقص در درک وجود دارد و در متزاحمین، نقص در قدرت است.

۹. در متزاحمین زمینه عروض عنوان ثانوی است ولی در متعارضین متعلق زمینه برای عنوان ثانوی ندارد

۹. در متزاحمین زمینه عروض عنوان ثانوی وجود دارد، می شود یکی از آن دو عنوان مورد اضطرار قرار بگیرد و اما در متعارضین، متعلق زمینه برای عروض عنوان ثانوی ندارد و مرحله اش فقط مرحله عنوان اولی است.

۱۰. در متعارضین تنافی در حد تکذیب است، بر خلاف متزاحمین

۱۰. در متعارضین تنافی در حد تکذیب است یعنی یک دلیل به تعبیر سیدنا الاستاد یک دلیل از متعارضین دیگری را تکذیب می کند و در حقیقت تعارض الدلیلین تکاذبهما است. و اما در متزاحمین تکاذبی نیست.

۱۱. در متعارضین اگر مرجحات در کار نبود، نهایتا منجر به تساقط می گردد ولی در متزاحمین نهایت کار تخییر است

۱۱. در متعارضین اگر مرجحات در کار نبود و نتوانستیم از مرجحات استفاده کنیم، نهایت امر کار به تساقط منتهی می شود اما در متزاحمین اگر مرجحات در کار نبود، نهایت امر تخییر است.

۱۲. بحث متعارضین مربوط به حجت است ولی در متعارضین مربوط به وظیفه تکلیف است

۱۲. بحث متعارضین مربوط است به بحث حجیت، از ادله و حجیت بحث می کند. بحث متزاحمین مربوط است به تکلیف و امتثال و وظیفه مکلف و در حجیت بحثی ندارد.

۱۳. تعارض ممکن است بین دو حکم الزامی و غیر الزامی باشد ولی در متزاحمین فقط بین دو تکلیف الزامی است

۱۳. بحث تعارض امکان دارد که متعارضین بین دو حکم الزامی و غیر الزامی صورت بگیرد. یک دلیل می گوید واجب و دیگری می گوید مستحب یا مباح که متعارض است. اما در تزاحم فقط بین تکلیفین الزامیین است. اگر یکی غیر الزامی باشد، از تزاحم خارج است.

۱۴. در متزاحمین محتاج مجتهد نیستیم ولی تشخیص تکلیف در متعارضین کار مجتهد است

۱۴. در مسئله متزاحمین اختصاص به مجتهد ندارد مثل قاعده فقهی که هم برای مجتهد جریان دارد و هم برای مقلد. اما بحث متعارضین اختصاص دارد به مجتهد که بحث از حجیت می کند که این دلیل اعتبارش تمام است یا تمام نیست.

۱۵. در تزاحم امر مربوط به اجتماع امر و نهی است ولی در تعارض چنین نیست

۱۵. در تزاحم امر کشیده می شود به اجتماع امر و نهی، و اما در تعارض مسئله به اجتماع امر و نهی کشیده نمی شود. بعد از که پانزده فرق گفته شد، دو باب از هم جدا شد. و جدایی دو باب از هم به گونه ای است که محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: گاهی ممکن است مطرح بشود که اگر شک بکنیم که این مورد تعارض است یا مورد تزاحم است، اصل چیست؟ ایشان می فرماید: این حرف قابل طرح نیست. شک بین این دو باب مثل این است که بگوییم اصل در اشیاء طهارت است یا اصل در اشیاء بیع فضولی است. تعارض و تزاحم مورد شک قرار نمی گیرد. بنابراین این دو باب با داشتن پانزده فرق و اشاره ای که از محقق نائینی داشتیم، معلوم شد.

ص: ۵۷۱

اقسام تعارض

تعارض اقسامی دارد که به این شرح است:

۱. تعارض بدوی

۱. تعارض بدوی، دو دلیل و دو روایتی که متنافی باشد، در دید ابتدایی می گوییم تعارض است و بعد می بینیم که حاکم و محکوم است.

۲. تعارض مستقر

۲. تعارض مستقر، بعد از تصور و تصدیق می بینیم تنافی به قوت خود باقی است.

۳. تعارض در دلالت مطابقی

۳. تعارض با دلالت مطابقی،

۴. تعارض دو دلیل التزامی

۴. تعارض در دلالت التزامی. تعارض در دلالت مطابقی این است که دو دلیل به شکل نفی و اثبات به یک متعلق تعلق بگیرد. اما تعارض در دلالت التزامی این است که یک دلیل، یک شرطی را اعلام بکند برای واجبی و دلیل دیگری شرط دیگری را اعلام بکند ولیکن علم خارجی داشته باشیم که یکی از این دو تا شرط در این جا جا دارد. به توسط آن علم خارجی، لازمه اخذ به هر یکی نفی و تکذیب دیگری است.

اقسام تزاحم

و اما اقسام تزاحم: تزاحم اقسامی دارد که به این شرح است:

۱. تزاحم بین ضدین

۱. تزاحم بین ضدین به اعتبار متعلق مثل تزاحم بین تصرف در زمین غصبی و اعانت مومن.

۲. تزاحم مثلین

۲. تزاحم بین مثلین، مثل انقاذ دو تا غریق به تمام معنا مساوی،

۳. تزاحم بین اجزاء و شرائط یک عمل مرکب

۳. تزاحم بین اجزاء و شرائط یک عمل مرکب.

۴. تزاحم نسبتبه خود عمل نه شرط عمل

۴. تزاحم نسبت به خود عمل نه نسبت به جزء و شرط عمل.

نظر مرحوم آقای خویی در امکان تزاحم بین اجزاء مرکب

سیدنا الاستاد (۱) می فرمایـد: در مورد تزاحم اجزاء و شـرائط باید بدانیم که اصـلا بین اجزاء یک مرکب، تزاحم امکان ندارد. برای این که هر جزئی از مرکب که جزء به حساب می آیـد، در حقیقت مشـروط است به تعقب آن به جزء بعدی و جزء بعدی به جزء بعـدی تـا کل اجزاء شـکل متسـلسل ارتباطی دارد. این گونه نیست که بگوییم این یکی شـرط و جزء است یا آن یکی. بنابراین اگر از یک مرکب ذی اجزاء، یک جزء ساقط شود یا مورد عمل و مورد امتثال قرار نگیرد، مرکب ساقط شده است.

استناد وارده در نماز بر اساس اجماع

فقـط دربـاره صـلاه دلیـل خاص داریم که براساس آن دلیل خاص هرچنـد اجزاء مرتبط با هم هسـتند ولی اگر یکی دو تا جزء ساقط بشود یا امتثال نشود، بقیه بایـد انجام بشود. درباره صـلاه، اجماع قطعی و قاعده متصـیده از نصوص که «الصـلاه لا تترک بحال» که ایشان اجماع را در اصول رد می کند و در این جا به اجماع مدرکی استناد کرده است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۷۵.

روایت مضمره زراره (لا تدع الصلاه علی حال)

روایتی که در این باره است، سند آن صحیح است. عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن علی بن ابراهیم عن ابیه و عن محمد بن اسماعیل عن الفضل بن شاذان جمیعا عن حماد بن عیسی عن حریز عن زراره، حدیث صحیحه است ولی مضمره است اما مضمره زراره است که به طور اغلب از امام صادق است. در این حدیث سوال از صلاه مستحاضه به میان آمده که حدیث طولانی است در آخر این جمله را می فرماید: «لا تدع الصلاه علی حال فان النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال الصلاه عماد دینکم» (۱) ، نماز در هیچ وقت فروگذار نمی شود. این حدیث، سند درست است و دلالت هم آن کامل است. سید می فرماید: این حدیث امر جدید آورده، این امر جدید این است که در آن حد اقلی که هم بشود، نماز را باید انجام داد. پس از که گفتیم امر جدید است، اگر صلاه یا این عمل مقید به استقبال شد و روایت دیگری دلالت کرد که صلاه مقید به طمانینه است و این دو تا قابل جمع نبود، می فرماید: از باب تعارض در دلالت التزامی است. بر فرض علم داریم که یکی از این دو تا شرط است، و دو دلیل داریم که یکی می گوید شماره یک شرط است و دیگری می گوید شماره دو شرط است، لازمه اخذ به شرط شماره یک تکذیب شرط دو است. و لازمه اخذ به شرط شماره دو تکذیب شماره یک است. پس این تعارض، تعارضی است که در دلالت التزامی است، پس از این، این جا چه می کنیم؟ مراجعه می کنیم به دلیل و وصف دلیل و خصوصیت دلیل، اگر دلیلی که شرط شماره یک را آورد، لفظی بود و دلیلی که شرط شماره دو را آورد، لبی بود، آن دلیل لفظی مقدم می شود. چون دلیل لبی اخذ به قدر متیقن می شود و تا جایی که به معارض برنخورد قابل اجراء است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۱ از ابواب استحاضه، حدیث ۵، ط اسلامیه.

در تعارض عموم و مطلق، عموم مقدم است

اما می فرماید: اگر هر دو دلیل لفظی بود، باید مراجعه کنیم که کدام یکی عموم دارد و کدام یکی اطلاق، اگر یکی از دو دلیل عموم داشت، بر آن دلیلی که اطلاق دارد، مقدم است. چرا؟ ۱. دلالت لفظی اوضح و اتم از دلیل عقلی. و دلیل عموم بالوضع است و دلیل اطلاق به مقدمات حکمت و عقلی است. ۲. دلیل لفظی و عموم صلاحیت قرینیت دارد بر اطلاق. اطلاق در صورتی است که قرینه ای نباشد و عموم در مقابل آن که آمد، قرینه می شود که آن را تقیید و تحدید کند. اما اگر هر دو مساوی بود، قاعده می شود تساقط، اما ایشان می فرماید: اینجا تخییر است. دلیلین تساقط می کند اما تخییر از ناحیه علم اجمالی می آید. علم اجمالی داریم به وجوب یکی از این دو تا شرط.

محل اجرای تخییر فقط ترجیح بلا مرجح نیست

و تخییر از موارد ترجیح بلا مرجح نیست. تخییر یک حکم عقل است. در صورتی که متساویین باشد و وظیفه و تکلیف هم یکی باشد و اختیار را عقل حکم می کند و این جا ترجیح بلا مرجح نیست. ترجیح بلا مرجح یک مسئله فلسفی است که یا در مرحله عقل نظری است و یا در مرحله عقل عملی.

ادامه مسئله هشتم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه مسئله هشتم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

ص: ۵۷۵

توضیح تکمیلی در مورد مسئله هشتم

مسئله این است که «اذا کان کل من بدنه و ثوبه نجسا و لم یکن له من الماء الا ما یکفی احدهما فلا یبعد التخییر و الاحوط تطهیر البدن و ان کانت نجاسه أحدهما أکثر أو أشد لا یبعد ترجیحه».

مرحوم آقای خویی فروعات را تعارض ولی مشهور آن ها را تزاحم می دانند

دیروز بحثی که در این رابطه به میان آمد، سیدنا الاستاد فرمودند این فروع به طور کل از موارد تعارض است نه موارد تزاحم. اما فقهاء اکثر اصحاب و همین طور در متن، این مسئله و مسانخه آن را از موارد تزاحم می دانند که می فرمایند: آن که اکثر و اشد باشد از حیث نجاست، آن ترجیح داده می شود.

سوال و جواب در مورد فرق تعارض و تزاحم

بعد از که فرق های تزاحم و تعارض کامل شد، یکی از عزیزان سوال کردند که تزاحم هم یک درگیری است و تزاحم هم از

موارد تعـارض است. گفته می شود که مطلق برخورد را تعـارض تلقی نکنیـد، تنـاقض مگر تعارض است؟ مگر تضاد، تعارض است؟ همه برخوردها که تعارض نیست. تعارض اصـطلاح خاص فقه و اصول است. تعارض تعریف دارد و با آن خصوصیاتی که گفتیم تعـارض این است که دو دلیـل در مقام جعل با هم تنافی داشـته باشـد، یک دلیل می گویـد این شـئ واجب است و یک دلیل می گوید این شـئ حرام است، دو دلیل در مقام جعل با هم تنافی دارد اما به مقام عمل نمی رسد. اما تزاحم در مقام جعل اصـلا درگیری وجود نـدارد و مساسـی نـدارد. آن می گویـد غصب حرام است و او می گوید نماز واجب است. در ماده اجتماع با هم درگیری دارند، یا در غصب و نجات مومن، که هر دو دلیل در مقام دلیل هیچ برخوردی نیست اما در مقام امتثال هم غصب می گویـد غصب نکن، و هم دلیـل اعـانت مومن می گویـد اعـانت کن، دو تـایش را نمی شود انجام بشود. یا دو تا دلیل و دو تا مصـداق مثلا هر دو مومن هسـتند و داخل آب افتاده انـد و دارنـد غرق می شونـد، این جا مشـکلی که داریـد این است که فقط قدرت بر انجام یکی دارید و نمی توانید هم غصب نکنید و هم اعانه کنید.

سوال: یکی از فرق هـایی که در بـاب تزاحم و تعـارض فرمودیـد اجراء و تشـخیص آن توسط مجتهـد است. در حالی که عوام مردم کمـا این که در بحث اجراء قاعـده اصـولیه همین فرق را فرمودنـد، آن جـا اکـثریت عوام این را اجراء می کننـد و نیـاز به مجتهد نیست.

جـواب: محقـق نـائینی فرمـود که قاعـده فقهی آن است که اختصـاص به اجتهـاد نـدارد و عوام هم می توانـد اجراء کنـد. «کل مشـکوک الطهـاره طـاهر»، عوام هم یـک جـا شک می کنـد و براساس اصاله الطهاره قاعـده طهارت جاری می کنـد در همان مورد. اما ما گفتیم درباره اصل این گونه نیست. اصاله الظهور که واسـطه در اسـتنباط حکم است، یک فقیه باید ترکیب بلاغی را بدانـد، ظهـور را تشـخیص بدهـد، حجیـت ظهـور را بدانـد، شـرائط حجیـت ظهـور را هـم بدانـد. تمـامی ایـن شـروط و این خصوصـیات درباره اصول، از عامی و مقلـد ساخته نیست و بایـد فرد مجتهـد باشـد. بنابراین یکی از فرق هایی که بین قاعده و اصل گفتیم این بود که اصل کار اجتهاد است و قاعـده اختصاص به اجتهاد نـدارد و مقلـد هم می تواند از قاعده اسـتفاده کند. حالا سوال می شود که فرقی که در بین اصل و قاعـده گفتیم، ما می بینیم عوام از اصول اسـتفاده می کنند. ما آن اصـلی را که می گوییم، آن اصـل عقلا-یی است. بین اصل عقلایی و قاعـده فقهی همین فرق است که گفتم. اما آن اصـلی که عوام هم می فهمد، آن اصل عملی است. فرق بین قاعده فقهی و اصل عملی چیز دیگری است.

ص: ۵۷۷

تحلیل مثالی که برای تعارض آقای خویی زده اند و اشکال ایشان

بعد از که گفته شد سیدنا الاستاد (۱) فرمودند این موارد از موارد تزاحم نیست و همه از موارد تعارض است. مثالی که می زند این است، می فرماید: اگر طبق امر جدید درباره صلاه ناقصه – امر اول که تمام شد، و قاعده امر جدید می آورد که «الصلاه لا تترک بحال» – اگر فرض کردیم یک امری آمد گفت استقبال، شرط است و امر دیگری گفت طمأنینه شرط است، و علم داشتیم از خارج که شرط در این محدوده که فقط یکی بیشتر نیست. این جا بین این دو تا دلیل، تعارض می شود، فرض کنیم دلیل دال بر شرطیت استقبال دلیل شماره یک باشد و دلیل بر شرطیت طمانینه دلیل شماره دو باشد، اگر اخذ کنیم به دلیل شرطیت شماره یک، لازمه اش این می شود که دلیل شرطیت شماره دو تکذیب شده است. و اگر به شماره دو اخذ کنیم، لازمه اش تکذیب شماره یک است. تکذیب، معیار تعارض است پس معلوم شد که تعارض است.

تفاوت نظر مرحوم آقای خویی در شرح مسائل ۱۳۴۵ و ۱۴۷۷ شرح عروه الوثقی

بعد از این یک اشکالی می کند، می فرماید: و العجب کله که محقق نائینی و به تعبیر ایشان شیخنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه قطعا با این بینش که ایشان دارد که قطعا تعارض و تزاحم از هم دیگر فرق دارد که فرمودند فرق آن مثل این است که اصل در اشیاء طهارت است یا اصل در اشیاء بیع فضولی است، که این به عنوان لطیفه گفته است که ربطی به هم ندارد، با این می فرماید: در شرح عروه کتاب صلاه در مسئله ۱۳۴۵ و مسئله ۱۴۷۷ مطلبی را بیان می کند که این موارد را جزء تزاحم حساب کرده است. آن جا که امر دائر بشود بین این که مکلف نمازش را با قیام بخواند و یا با رکوع و سجود، اگر با قیام بخواند رکوع و سجود را انجام ندهد مثلا یک گودی است که می تواند بایستاد و رکوع و سجود نمی تواند انجام دهد. یا اگر رکوع و سجود بکند به حالت نشسته، قیام نمی تواند بکند. اگر کسی برایش چنین اتفاقی بیافتد، در ذیل مسئله سیزده گفته است رکوع و سجود را مقدم بدارد. در ذیل مسئله چهارده گفته است که قیام را مقدم بدارد. می بینیم که این جا تزاحم را در نظر گرفته اند. براساس اخذ بر اهمیت که رکوع و سجود، اهم از قیام است چون دو تا رکن است. و قیام را جای دیگر مقدم داشته است براساس اسبقیت در عمل، این هم جزء اهمیت می شود. پس اهمیت را معیار قرار داده و براساس آن حکم اعلام فرموده اند، از این ایشان خیلی عجیب است در حالی که می فرماید: تزاحم و تعارض فرق دارد و این جا ما تحقیق کردیم از باب تعارض بود، و ایشان حمل بر تزاحم کرده اند.

ص: ۵۷۸

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۷۵ تا ۳۸۰.

تحقیق دیگری درباره تعارض و تزاحم

گاهی نهی انحلالی و گاه غیر انحلالی است و ثمره اسقاط نهی

بعد در ادامه مطلب دیگری را بیان می کند، می فرماید: اگر نهی از سوی شرع وارد بشود، به دو صورت است: ۱. نهی دارای یک مفسده در متعلق آن می باشد. بنابراین اگر یک مورد نهی مخالفت بشود، عصیان محقق می شود و نهی ساقط می شود. چون که در متعلق نهی، یک مفسده است. مثل این که مولی به عبد خودش بگوید این اتاق مطالعه است و کسی وارد نشود، این عبد مخالفت کرد یک فرد وارد شد، مفسده ی نهی به وسیله همان یک مورد تخلف وجود گرفت که از خلوت بیرون برود و فرد دوم نهی ندارد. چون نهی ساقط شد. ۲. مفسده در متعلق انحلالی است. هر مصداقی از تخلف آن مفسده را دارد، هر فرد و مصداق از افراد و مصادیق نهی به حساب بیاید، یک نهی و یک مفسده دارد. مثل نهی از کذب، اگر کسی نهی شده است که دروغ نگوید، یک دروغ بگوید کل نهی کذب، عصیان نشده و دروغ دوم نهی دارد و سوم و چهارم الی آخر و همه اش نهی دارد. می فرماید: مقتضای متفاهم عرف از نهی، نهی ای است که انحلالی باشد. در ادامه می فرماید: اگر اضطرار حاصل شد، اگر نهی از نوع اول باشد، ساقط شده است و اگر از نوع دوم باشد، یک مورد که بوسیله اضطرار ساقط شد، موارد دیگر باقی است.

فرق بین ضرورت و اضطرار

ضرورت، اصطلاح فقهی دارد و اصطلاح فلسفی دارد.

فرق ضرورت و ضروریات در فلسفه

ضرورت در فلسفه با ضروریات در فلسفه دو چیز است. ضرورت در فلسفه به معنای وجوب در وجود است. و ضروریات فلسفی مثل بدیهیات و اولیات و قیاستها معها و وجدانیات است. آن ضروریات معنایش این است که تصور آن برای تصدیق آن کافی است. ضرورت در وجوب ذاتی آن فقط یک مصداق دارد که واجب الوجود است. و عرضی آن معلول عند اتمام العله است که «الشئ ما لم یجب لم یوجد».

فرق ضرورت و ضروریات در فقه

اما ضرورت و ضروری در فقه: امر ضرورت در فقه عبارت است از یک حکم مسلم. از اجماع بالاتر است و به تسالم رسید، تسالم هم که کامل شد، که گفته اند مرز تسالم با ضرورت وصل است. از این جهت تسالم مشکل مدرکی و غیر مدرکی مثل اجماع ندارد. ضرورت فقهی یعنی امر مسلم که دلیل نمی خواهد. مثل وجوب صلوات یومیه. در ضرورت فلسفی نیاز به اعمال نظر نبود، و در ضرورت فقهی نیاز به استدلال نیست و ادله لازم ندارد.

فرق ضرورت و اضطرار در فرد مکلف

اما ضرورت و اضطرار برای مکلف، حالات مکلف است. حال مکلف یک مرتبه حالت اختیاری است و یک مرتبه حالت عارضی است که حال عارضی به عبارت دیگر همان عناوین ثانویه است که عناوین ثانویه یعنی غیر حالت غیر اختیاری که آن مصداق هایی دارد که عسر است یا حرج است یا ضرورت است و اضطرار است. اضطرار معنایش این است که انسان برای زندگی شخصی خودش مضطر بشود. مثلاـ تشنگی آن قدر زیاد شده که خطر احساس می کند، این مضطر است. و آب متنجس یا آب غصبی آنجا است، می خورد و حلال است. ضرورت آن است که حالت نفسی نیست بلکه بیرونی است. شخص درجایی قرار گرفته که اگر این کار را انجام ندهد، خطر جدی به او متوجه می شود، این می شود ضرورت. کسی که در مقام خطر قرار گرفت، اگر آن جا یک کذبی بگوید برای این که اگر راست بگوید، او را می کشند.

سوال و جواب

سوال: فرق بین اضطرار و ضرورت را شرح دهید؟

جواب: ضرورت و اضطرار هر دو از حالات عارضی و عناوین ثانویه است. ضرورت، عامل بیرونی دارد. اضطرار، عامل درونی دارد و نیاز درونی برای خوردن آب در عطش شدید. سید فرمودند: در اضطرار هم همین طور است که نهی معمولا از گونه دوم است که انحلالی است که اگر یک مورد را کسی تخلف کند، موارد دیگر به قوت خودش باقی است. بعد می فرماید: اشدیت و اکثریت و این ها معیار نیست. نهی انحلالی است و به اشد هم تعلق می گیرد و به اضعف هم تعلق می گیرد و بعد از که انحلالی شد، اشدیت و اضعفیتی نیست. مثل این که اگر کسی در وقت نماز نهی بشود از این که حرف نزنید یا صلاه اخفات را به جهر نخوانید، جهر مراتب دارد که اشد و اضعف است. یک مرتبه با صدای کمی جهر می خواند و یک مرتبه با صدای بلندی جهر می خواند، فرق نمی کند. عنوان محقق است و پس از که عنوان (عدم اخفات) محقق شد، فرق نمی کند. بنابراین اشد و اضعف در افراد و مصادیق کارساز نیست.

در نهی انحلالی آیا منهی عنه اکثر و اشد کارساز است یا تخییر جاری است

اگر یک نجاست اکثر بود و یک نجاست اخف بود، آیا اکثر را اجتناب کنیم از باب اخذ به اهم یا به اکثر و اشد اعتناء نکنیم و تخییر است؟ می فرماید: اشد و اکثری که گفته شده بود، کارساز نیست. پس در این مسئله یا ترجیح بدهیم و یا تخییر، می فرماید: صحیح این است که قائل به تخییر بشویم. برای این که ترجیح معنا ندارد. اشد بودن آن مثل اشد صوت است. آن که مصداق نهی است و آن که مصداق حکم است، فرق نمی کند که رتبه ضعیف باشد فرق نمی کند، اقل مصداق کافی است برای تخلف یا برای امتثال. بنابراین در مسئله ای که گفته شد که اگر یکی از دو نجاست اکثر باشد، لباس نجاست آن زیاد است و بدن کم است، یا بدن نجاست آن به توسط بول است که اشد است و لباس نجاست آن به وسیله خون است که اخف است، این ها ترجیح نمی شود. تعارض است و تخییر.

ص: ۵۸۱

منتهی شدن تعارض به تساقط و تزاحم به تخییر و تطبیق آن در فرمایش آقای خویی

اگر اشکال بشود که تعارض به تساقط منتهی می شود و تزاحم به تخییر، ایشان الان گفت تعارض است و نتیجه تخییر است، جواب آن این است که به خاطر علم اجمالی است و الاـ دو دلیل تساقط کردند که تخییر آن عقلی است. بعد می فرماید: بر مسلک محقق خراسانی که اعتماد بکنیم که می فرمودند: در تعارض ملاـک یکی است و در متزاحمین دو ملاک است، بر مسلک محقق خراسانی هم این موارد بحث می شود از موارد تزاحم، چون می دانیم با علم قطعی که یک شرط است و یک ملاک بیشتر نیست. پس در صورتی که علم داشتیم به یک ملاک، مسئله می شود تعارض.

فتوای مرحوم آقای خویی تقدم اکثر و اشد است

اما تحقیق این است که العجب خود سیدنا الاستاد در فتوا می فرماید: اشد و اکثر باید ترجیح داده شود. در فتوا می فرماید: «الاظهر رعایه الاشد و الاکثر»، این تعجبی که نسبت به استاد خودش داشتند با این شدت لحن که آمده اند و این جا در این ضمن این بحث فتوا اعلام کرده اند.

ادامه مسئله هشتم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه مسئله هشتم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

تحقیق تکمیلی درباره مسئله هشتم

گفته شد که اگر بدن و ثوب متنجس باشد و مکلف توان تطهیر هر دو را نداشته باشد و فقط آبی دارد که می تواند یکی از این دو مورد را تطهیر کند، چه باید کرد؟ آیا ترجیح است یا تخییر؟

ص: ۵۸۲

بیان مرحوم آقای خویی بر تحقق تعارض

در این مسئله سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه این بحث را مفصل بیان می کند و می فرماید: این مورد و موارد مشابه که گفته شد، از مصادیق تعارض است نه از مصادیق تزاحم. درباره تعارض عمده ترین نکته ای که سید بر آن اصرار دارد این است که در تعارض، دلیلین متعارضین هر یکی دیگری را تکذیب می کند. و در تزاحم اصلی ترین نکته این است که مکلف قدرت بر متزاحمین را ندارد. این جا بعضی از عزیزان سوالی را مطرح کردند که تعارض در مقام اثبات است یا مقام ثبوت.

توضیحی در مورد ثبوت و اثبات و تعیین مقام تعارض

اثبات و ثبوت استعمالات و کاربردهای مختلفی دارد.

ثبوت مربوط به مقام امکان و اثبات مربوط به وقوع است

به طور کل ثبوت و اثبات در اصطلاح معقول و فلسفه عبارت است از مقام امکان و مقام وقوع. ثبوت عین امکان نیست و وقوع عین اثبات نیست ولی به تعبیر شهید صدر منطقه یکی است. «ثبوت فی منطقه الامکان و اثبات فی منطقه الوقوع». می تواند ثبوت مصداقی برای امکان باشد و می تواند وقوع مصداقی برای اثبات باشد. تطابق مصداقی دارد و تغایر مفهومی. در مجموع منطقه ثبوت، امکان است و منطقه اثبات، وقوع است. این یک اصطلاح معروف و مشهور معقول درباره اثبات و ثبوت است.

ص: ۵۸۳

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۲۷۷ تا ۲۸۰.

در علم حقوق اثبات به معنی نفی است

اما در اصطلاح علم یا در اصطلاح حقوق، اثبات در برابر نفی بکار می رود که در حقیقت به معنای لغوی خودش به کار می رود. در لغت اثبات خلاف نفی است و در حقوق می گوییم دعوا را با بینه اثبات کرد. در این جا می شود عله العلم، معنای اثبات در فقه و حقوق عله العلم است به تعبیر شیخ صدرا قدس الله نفسه الزکیه.

واسطه ثبوت و اثبات عروض

در اصطلاح گاهی اثبات در برابر نفی و گاهی اثبات در برابر ثبوت قرار می گیرد. و اما ثبوت گاهی در برابر اثبات قرار می گیرد و گاهی هم در برابر عروض. اگر ثبوت را از صفات در نظر بگیریم، ثبوت هم مصداق آن وجود می شود و هم صفات آن. اگر ثبوت را به معنای وصفی اش در نظر بگیریم، در برابر عروض قرار می گیرد. که در ابتدای کفایه الاصول خواندید که واسطه در ثبوت و واسطه در عروض. ثبوت در آن جا این است که آن صفتی که از خارج آمده و به موصوف ارتباط برقرار کرده، آن صفت در ذات آن موصوف ثبت شده و وجود آن وجود حقیقی است مثل حرارت برای آب که صفتی شده با ذات موصوف اتصال برقرار کرده است. و اگر صفتی که عارض می شود، با خود ذات اتصال نداشته باشد و نسبت مجازی باشد، بالعنایه نسبت داده شود، آن اتصاف را می گوییم عروضی و واسطه در عروض مثل حرکت برای جالس سفینه که می گوییم جالس سفینه، متحرك است در حالی که جالس متحرك نیست و سفینه متحرك است، نسبت حرکت به جالس، نسبت مجازی است و سفینه می شود واسطه در عروض.

ص: ۵۸۴

امـا در فقه و اصول مقـام ثبوت و مقـام اثبـات یک اصـطلاح شـرعی اصولی خاصـی است و با اصـطلاح فلسـفی آن ارتباط آن چنـانی نـدارد. منظور از ثبوت در اصـطلاح اصول عبـارت است از مقـام جعل و مقام مصـلحت حکم. اگر بحث از مصـلحت و ملاـک کردیم و بحث از خود جعـل که به میان آمـد این را می گوییم مقام ثبوت. و در مقام ثبوت بحث از وجود مصـلحت و عدم وجود مصـلحت است و بحث از جعل براساس مصـلحت است و بحث از امکان جعل و عدم امکان جعل است. این مسائل فرعیاتی است که در وادی ثبوت بحث می شود. اما مقام اثبات عبارت است از مقامی که مجعول برای مکلف بیان شده باشد و رسـیده باشـد بـدون ابهـام. در مقـام اثبات از نحوه دلالت که صـریح است یا ظاهر است و حـد و حـدود دلالت و خصوصـیات دلاـلت و امتثـال و آثـار مجعول بحث به میـان می آیـد، این بحث هـا مربوط است به وادی اثبات. بین مقام اثبات و مقام ثبوت فاصـله وجود دارد. و تحقق حکم یـا شـئ در مقـام ثبوت ملاـزمه نـدارد بـا تحقق آن در مقام اثبات. فقط تحقق در مقام ثبوت، امکان درست می کند برای تحقق در مقام اثبات اما ملازمه ندارد. مثال آن حقوق دان ها را قانونی را تهیه می کنند، مصـلحت آن را می سـنجند و نحوه آن قانون را می سـنجند و خصوصـیات آن قانون را مورد بررسـی قرار می دهند، این می شود مرحله ثبوت که مصلحت است و نحوه جعل است و واضح بودن آن مرحله.

فرق اجمال و اهمال

چرا اهمال در مقام ثبوت محال است

(شنیده اید که اهمال در مقام ثبوت محال است، چرا محال است؟ اجمال مربوط به کلام است و اهمال مربوط به متکلم. اهمال در مقام ثبوت، محال است. برای این که در مقام ثبوت، تصور و تشخیص است و اهمال عدم تشخیص است و می شود خلف. در عین حالی که می گویید تشخیص و عدم تشخیص باشد، این خلف و محال است.) بعد مقام اثبات می شود مقام اجراء قانون و وصول قانون و فهم قانون برای عموم، این ها مسائلی است مربوط به مقام اثبات. این دو وادی یک مسیر ارتباطی لازم دارد که آن مسیر، واسطه است که در اصطلاح حقوق دان ها بخشنامه بشود و قانون برای عموم اعلام بشود. اما دلیل جایگاه آن کجاست؟ ظرف دلیل آن محلی است که بین ثبوت و اثبات قرار دارد. ثبوت، مقام جعل تمام شده و دلیل اگر آمد برای فقیه، آن حکم جعل شده را رساند. دلیل، واسطه در اثبات است. بنابراین بحث در دلیل در دو مرحله می شود: دلیل، واسطه است و دلالتش مقام اثبات است. درباره دلیل که بحث می شود، از حجیت آن بحث می شود و از اعتبار آن و از تعارض. این ها بحث هایی است که بحث از دلیل است و بحث از حجیت و اعتبار است.

مقام ثبوت و واقع (فلسفی و شرعی)

باید دقت کنیم که منظور از واقع دو چیز است: ۱. واقع فلسفی، ۲. واقع شرعی. وگاهی می گوییم واقع فی علم الله. اما واقع فلسفی در برابر امر موهوم و تخیلی است، می گوییم این امر خیالات است یا واقعیت دارد. وهم و خیال در برابر امر واقعی قرار می گیرد.

مراد از نفس الامر و واقع فی علم الله

اما معنای نفس الامر چیست و واقع فی علم الله چیست؟ منظور از نفس الامر آن واقعی است که در برابر ظاهر قرار می گیرد. یک امری است ظاهری که مثلاً ما از این مسئله فعلا این را می فهمیم ولی یقین هم نداریم و به این اعتماد می کنیم. و یک واقعی است که در نفس الامر یعنی در آن واقعیت هستی.

نفس الامر به معنای واقعیت خلقت

منظور از نفس الامر، واقعیت خلقت است. معنای دوم از واقع، واقع شرعی است، واقع شرعی، واقع فلسفی نیست. واقع شرعی عبارت است از احکامی که مدالیل ادله اولیه قطعیه باشد. نکته دیگر این که مدلول دلیل اولی شرعی همان می شود واقع شرعی. «اقیموا الصلاه» مدلول آن که مدلول دلیل اولی قطعی شرعی است، آن واقع شرعی است. حکم واقعی شرعی در برابر حکم ظاهری در ظرف شک است، که ادله قطعی اولی نداریم و درباره حکمی شک داریم، یک اصول و قواعدی داریم که براساس آن اصول و قواعد آن حکم را می فهمیم که به آن می گوییم حکم شرعی ظاهری. این حکم شرعی ظاهری ملازمه ندارد با حکم واقعی، گاهی ممکن است مطابق باشد و گاهی ممکن است مخالف باشد. منظور از واقعی در شرع، واقع شرع است که در برابر ظاهری و ظاهر شرع قرار می گیرد. همه آن ها اعتباری است و واقعیت آن، واقعیت اعتبار است نه واقعیت تکوین تا بشود فلسفی.

مراد از علم الله

منظور از علم الله یک تعبیر است و منظور از نفس الامر تعبیر دیگر استخدامی است. نفس الامر در اصل اصطلاح فلسفی است و استخدام می شود در اصول. منظور از علم الله است که این حکم را براساس این دلیل به دست آوردیم که این شد حکم ظاهری اما نمی دانیم این فی علم الله همین است یعنی همان که خدا از ما خواسته. اما گاهی در جهت مطابقت حکم ظاهری با واقع این اصطلاح بکار می رود که آیا این حکمی که الان داریم، این فی علم الله همین است یا نیست؟

سوال: علم الله همان واقعیت شرعی است؟

جواب: واقعیت شرعی با علم الله مصداقا ممکن است یکی باشد، اما تعبیر آن فرق کرد. گاهی در جهت حکم ظاهری اصطلاحاتی بکار می رود. در جهت مطابقت حکم ظاهری با واقع این اصطلاح بکار می رود که ایا این حکمی که الان داریم، این فی علم الله همین است یا نیست، منظور از این اصطلاح این است که همین حکم ظاهری همان حکمی است که خدا از ما خواسته یا آن نیست که این در مصداق با واقعیت تطبیق می کند منتها جایی بکار می بریم که شک در حکم ظاهری و تطبیق آن با حکم واقعی داریم. و گفتیم در اصطلاح فلسفی، نفس الامر استخدام می شود. نفس الامر به آن معنای فلسفی اش نیست، نفس الامر در شرع و اصول و فقه به معنای علم الله است و اصطلاح استخدامی دارد. و معنای فی علم الله یعنی همین حکم، همان است که خدا از ما می خواهد.

ص: ۵۸۸

سوال: علم الله اعتباری است یا حقیقی؟

جواب: علم الله احاطه دارد نه خودش اعتبار است. اعتباریات احکام است که علم خدا محیط به آن احکام است. آن احکام فی علم الله است. در محدوده و در قلمرو علم خداست.

تطبیق تعارض و تزاحم در مسئله هشتم

سیدنا الاستاد فرمودند که مسئله از باب تعارض است نه از باب تزاحم برخلاف آن چه مشهور گفته اند.

قول برگزیده – در این جا تزاحم است نه تعارض

اما تحقیق این است که آن چه که محققان از سید طباطبایی یزدی و فقهای دیگر مثل محقق نائینی و سیدنا الامام و سید بروجردی و سید الحکیم قدس الله اسرارهم الزاکیه فرموده اند که این موارد از تزاحم است، فرمایش این اعاظم درست است و موارد از موارد تزاحم است نه از موارد تعارض.

ادله قول برگزیده

اصلی ترین دلیلی که سیدنا الاستاد در تعارض فرمودند این بود که تکذیب احدهما الاخر. اما در مثال خود ما که یک ظرف آب است و دو مورد متنجس است، آن ظرف فقط یک مورد را می تواند پاک کند، این جا تکذیب در بین دو دلیل وجود ندارد. نه دلیل نجاست لباس، دلیل نجاست بدن را تکذیب می کند و نه دلیل نجاست بدن، دلیل نجاست ثوب را. سید که مثال زدند از صورت مسئله ما بیرون بود. به آن صورت مسئله درست است که تعارض است اما در صورت مسئله که در متن عروه است، تکاذبی نیست. اما نکته اصلی درباره تزاحم نقص در قدرت مکلف بود. می بینیم که مکلف هر دو را قبول دارد و هر دو هم فعلی است ولی قدرت انجام هر دو را ندارد. قدرت و توان را ندارد که با یک ظرف آب هر دو تطهیر کند. پس معیار تزاحم هم وجود دارد. نکته سوم: سید در حاشیه عروه فتوا می دهد که اگر یکی از این دو تا متنجس اکثر یا اشد بود، اولی و اظهر ترجیح آن است. که ترجیح به اشدیت، ترجیح به اهم است و از ترجیحات تزاحم است. خود ایشان به ترجیح تمسک کرده اند. و در آخر نکته دیگری را هم که می فرماید با تزاحم تطبیق می کند که فرمود اگر ترجیحی در کار نبود، تخییر است. تخییر پایان کار، تزاحم بود و پایان کار تعارض، تساقط است. بنابراین تحقیق همان است که اکثریت اصحاب فرموده اند که این صورت مسئله بدون هیچ تردید از صور تزاحم است و اخذ به اکثر و اشد می شود و ترجیح به اهم رعایت می شود. و اگر نجاست لباس بیشتر بود، آن باید تطهیر بشود و اگر نجاست بدن بیشتر بود، ان باید تطهیر بشود که اخذ به اهم بشود. مضافا بر آن، قاعده تعیین و تخییر است که ملاک در این قاعده این است که احتمال تعیین برای تقدم تعیین کافی است. امر دائر است که این دو تا متنجس اختیار داریم که به طور مساوی باید قرار داشته باشند یا آن که نجاست آن اشد است باید مقدم داشته باشد و به تطهیر آن مبادرت کرد؟ چون آن نجاست آن اشد و اکثر است، اهمیت احتمالی دارد، احتمال اهمیت در قاعده تعیین و تخییر و در باب ترجیح باب تزاحم کافی است. با این چهار نکته و یک قاعده تعیین و تخییر ثابت شد که در ذیل مسئله که این حکم آمده است «لا یبعد ترجحیه»، می گوییم «الاظهر الترجیح».

مسئله نهم از فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی ۹۲/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله نهماز فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در این مسئله می فرماید: «اذا تنجس موضعان من بدنه أو لباسه و لم یمکن ازالتهما فلا یسقط الوجوب و یتخیر الا مع الدوران بین الاقل و الاکثر أو بین الاخف و الأشد أو بین متحد العنوان و متعدده فیتعین الثانی فی الجمیع بل اذا کان موضع النجس واحدا و امکن تطهیر بعضه لا ـ یسقط المیسور بل اذا لم یمکن التطهیر لکن امکن ازاله العین وجبت»

وقتی دو موضع از بدن نجس شده باشد و امکان تطهیر یک قسمت ممکن باشد

می فرماید: اگر دو جا از بدن یا لباس انسان نجس بشود و امکان تطهیر هر دو وجود نداشته باشد، این مسئله شبیه مسئله قبلی است با یک فرق، فرق آن این است که متنجس آن جا دو موضع بود لباس و بدن، اما این جا یک موضع است. دو تا جا متنجس شده از بدن مثلا ـ دست و پا، یا دو جا از لباس مثلا سمت راست لباس و سمت چپ لباس و ازاله هم فقط برای یک مورد کافی است مثل صورت قبلی، اینجا «فلا یسقط الوجوب»، این که وجوب ساقط نمی شود، معنای چیست؟

به نظر صاحب عروه در این جا تخییر است

منظور از «لا ـ یسقط الوجوب» این است که یکی از این دو تا که مورد اضطرار قرار گرفت، قطعا مورد دیگر است و از آن جا که هیچ گونه ترجیحی در کار نیست و اهمیتی نیست، می شود تخییر. و بعد می فرماید: مخیر است که کدام موضع از این دو موضع از بدن خودش را تطهیر کند، مگر در صورتی که دوران امر بین اقل و اکثر باشد. دو موضع از لباس او نجس است، سمت راست لباس به اندازه چهار انگشت نجس شده و سمت چپ لباس به اندازه یک وجب باشد- منظور از اقل و اکثر، اقل و اکثر علم اجمالی نیست بلکه اقل و اکثر در تنجیس است. -

ص: ۵۹۰

شقوق متعدد انواع تنجس (اقل و اکثر- اشد و اخف- متحد و متعدد العنوان)

اگر اقل و اکثری باشد یا امر دائر باشد بین اخف و اشد، مثلا ـ نجاستی است مثل بول صبی که یک بار تطهیر کافی است و نجاستی است مثل بول و منی که باید دو بار تطهیر کرد. و یا این که امر دائر باشد بین متحد العنوان و متعدد العنوان. یک نجاستی که یک عنوان دارد و تنها مثلا خون است و نجاست دیگری است که متعدد العنوان است خون با بول مختلط شده و تنجیس شده است، در این صور از مسئله سید می فرماید: «فیتعین الثانی فی الجمیع»، ثانی در اقل و اکثر، اکثر است و اشد و اخف، اشد است و متحد العنوان و متعدد، متعدد است. باید اکثر را تطهیر کرد، اشد را تطهیر کرد و متعدد العنوان را تطهیر کرد. سر مسئله هم معلوم است که آن عبارت است از اهمیت. مورد از موارد تزاحم است و اهمیت مشهود یا حداقل محتمل

است. در اهمیت، احتمال اهمیت هم کافی است. بعد می فرماید: «بل اذا کان موضع النجس واحدا»، اگر موضع نجاست واحد باشد، یک جای از بدنش نجس شده مثلا دست او از شانه اش تا سر انگشتانش متنجس شده، آب به اندازه ای است که قسمتی از دستش را می تواند تطهیر کند نه تمام، می فرماید: باید به تطهیر آن بعض مبادرت کرد. این بیان متن بود.

شرح شقوق مسئله

ص: ۵۹۱

تقسیم نهی به صرف الوجود و متخلف الوجود و تقسیم به انحلال و غیر آن

در این شرح این مسئله سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اما عدم اسقاط وجوب، درباره نواهی خواندیم که نهی دو قسم است: نهی متعلق به مطلق الوجود و نهی متعلق به صرف الوجود. اگر نهی متعلق به صرف الوجود باشد، یک مورد که تخلف یا به وجهی از بین برود، بقیه تکلیف حکم ندارد. از این رو صلاه که یک صلاتی که در آن شرائط می خوانیم، مضطر هستیم و اضطرار یک مورد را بیرون می کند و مضطر معذور است. پس آن موردکه مضطر نهی نداشت، اگر متعلق نهی صرف الوجود بود، دیگری متعلق نهی نیست و یسقط الوجوب.

در نهی انحلالی با حرمت یک فرد، حرمت فرد دیگر از بین نمی رود

می فرماید: ما ثابت کرده ایم که متعلق نهی اگر صرف الوجود باشد، موارد خاصی است و دلیل خاص دارد، بدون دلیل خاص و از طبیعت نهی استفاده نمی شود.

متفاهم عرف از نهی، نهی انحلالی است

ما باشیم و طبیعت نهی، طبق متفاهم عرف، انحلالی است. بعد از که انحلالی شد، با یک مورد اضطرار، بقیه متعلق نهی است. نهی انحلالی است، یک فرد آن که ارتکاب بشود، حرام است و با ارتکاب یک فرد از حرمت، حرمت فرد بعدی از بین نمی رود. اگر صرف الوجود بود، با ارتکاب حرمت یک مورد، حرمت در موارد بعدی وجود ندارد. از این جهت به این نکته ایشان اشاره می کند که «فلا یسقط الوجوب» و وجوب باقی است. و دو موضع مساوی است و هیچ شدت و ضعفی نیست، دست راست سر انگشتانش آلوده شده و دست چپ او هم سر انگشتانش آلوده شده و اقل و اکثری هم نیست، شدت و ضعفی هم نیست و وحدت و تعدد عنوانی هم نیست، در این شرائط تخییر است. باید خود مکلف اقدام کند به تطهیر یکی از این دو مورد، هر کدام را بخواهد و تخییر هم تخییر عقلی است. اما اگر دوران بین اقل و اکثر و اخف و اشد بود، چون امر دائر است بین متزاحمین، کار کشیده می شود به اهم و مهم و اکثر هم اهم است.

ص: ۵۹۲

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۸۰ تا ۳۸۲.

انتخاب بین اضطرار بین اضطرار و قدر متیقن

سیـدنا الاسـتاد درباره اقل و اکثر مطلبی دارد، می فرمایـد: اگر دوران امر بین اقل و اکثر باشد، ما اقل و اکثر را در موضع نجس احساس کنیم که یک دست آدم کمتر متنجس شـده و یک دست آدم بیشتر نجس شده، نهی ای که تعلق می گیرد به ازاله، به طبیعت تعلق می گیرد. نهی که به طبیعت تعلق گرفت، مصـداق متیقن آن می شود اکثر. بنابراین ما بایـد اکثر را به عنوان مقدار متیقن ازاله کنیم اما از سوی دیگر اضـطراری که برای ما آمـده که نماز است و راه دیگر هم نیست، در اضـطرار باید به حداقل اکتفاء کنیم. در نتیجه اگر آدم در این شرائط اقل را تطهیر و با نجاست اکثر نماز بخواند، نمازش باطل است. چون از دو جهت دو تا نکته آمـد و برای ما جهت داد که باید به تطهیر اکثر مبادرت کنیم. بعد از که می گوییم اکثر را باید تطهیر کنیم، اکثر را تطهیر می کنیم و به آن اقل می گوییم که مصداق اضطرار و به همان حداقل اکتفاء می شود. این فعلا وظیفه ماست و مقتضای قواعد است و حکم ظاهری است.

سوال: جهت اول کافی بود، برای جهت دوم آمد که اضطرار باید به حداقل اکتفاء بشود؟

جواب: دوران امر بین اقل و اکثر متنجس است که یک موضع دست یک وجب نجس شده و یک موضع دست چهار انگشـت نجس شـده، این جا یک اضـطرار است و یک قـدر متیقن. این هر دو از دو جهت برای ما مطلب اعلام می کنـد. یک موردش مضـطر هسـتیم و راه دیگری نـداریم و نمـاز حـالت اضـطراری است، پس اضـطراری که برای مـا حاصـل شـده است نسبت به خوانـدن صـلاه، یـک نماز را مضـطرا با نجس بخوانیم، این اضـطرار به حـداقل اکتفاء می شود یعنی به همان نجسـی که چهار انگشت بود. و اما از زاویه دوم که می خواهیم تطهیر کنیم، امر دائر است که آن اکثر را ازاله کنیم یا آن اقل را، قدر متیقن این است که اکثر را ازاله کنیم. بنابراین در صورت دوران امر بین تطهیر اقل و اکثر بایـد اکثر را تطهیر کنیـد. اگر عمدا با اکثر نماز بخوانید، نماز باطل است.

اگر دو نجاست متعدد یا متحد العنوان باشد

سیدنا الاستاد می فرماید: متحد العنوان و متعدد العنوان به دو قسم است:

وقتی مانع متعدد است (نجس بودن خون – غیر ماکول اللحم بودن)

قسم اول این است که تعدد عنوان مربوط به مانعیت باشد. دو تا مانع یک طرف قضیه است و یک مانع یک طرف قضیه است. مثلا دم حیوان محرم الاکل و دم حیوان محلل الاکل، این جا یک طرف قضیه یک عنوان است که دم است، طرف دیگر قضیه دو تا عنوان است، هم دم است و هم جزء و عضو غیر ماکول اللحم است. دو تا عنوان است هم حمل نجاست غیر ماکول اللحم است یا نجاست دم. اما طرف دیگر قضیه یک مانع است. می فرماید: اگر منظور از تعدد عنوانی که سید آورده اند، تعدد عنوان مانع باشد، قطعا ازاله آن طرفی که تعدد دارد، اولی است. چون به طور طبیعی دو تا مانع وجود دارد و رفع دو تا مانع نسبت به رفع یک مانع اولویت آن امر وجدانی است و نیاز به اهم و مهم ندارد.

نظر مرحوم آقای خویی در تعدد عنوان مانع (که چنین تعددی را نمی پذیرد)

و اما اگر تعدد عنوان از قبیل تعدد در نجاست باشد، که مثلا یک موضع از لباس متنجس شده است به بول و طرف دیگری از لباس متنجس شده به بولی که آلوده با خون بوده، آن طرف دو تا نجس است و این طرف هم یک نجس است، این جاست که سیدنا الاستاد می فرماید: در این رابطه ترجیح کار مشکلی است. برای این که عنوان مانع در این جا فقط نجاست است. و تعدد عنوان برای مانع نیست، منظور از تعدد عنوان، تعدد در نجاست است نه تعدد در عنوان مانع. نجاست که تعدد داشته باشد، تعدد نجاست، موجب تعدد مانع نمی شود و مانع دو تا نیست. بنابراین هر دو طرف در حقیقت عبارتند از یک مانع و آن نجاست است. از این رو ترجیح تعدد عنوان اگر آن تعدد عنوان، تعدد نجاست باشد، کار مشکلی است. مگر قائل به تزاحم بشویم که در آن جا احتمال اهمیت وجود دارد. اگر احراز نکنید اهمیت را، حداقل احتمال اهمیت را می دهید. در تزاحم احتمال اهمیت کافی است. در صورتی که برای تعدد عنوان احتمال اهمیت دادید، آن را مقدم می دارید. مقدم داشتن آن در عمل یعنی باید به ازاله آن موردی که تعدد عنوان دارد مبادرت کنید. سید در عین حالی که این جا اشکال می کند، در فتوایش می فرماید: الاحوط اولی این است که باید همان طرفی که تعدد عنوان دارد، مقدم داشته بشود و اهمیت را در عمل اعلام می دارد. جوابی که ما در این مسئله داریم این است که این رعایت اهم هرچند براساس ادله جا ندارد مخصوصا استدلالی که ایشان کردند، اما مطابق احتیاط است. چون فتوای ایشان هم معمولا این است که از نظر استدلالی هرچند خلاف مشهور منتهی بشود و در مقام عمل، اگر مطابق احتیاط بود، طبق آن احتیاط فتوا می دهد. و الا با آن شدت استدلال ایشان تطبیق نمی کند، محملی که برای فتوای ایشان داریم این است که در مقام استدلال مطلب همان است و ترجیحی نیست، اما در مقام فتوا ترجیح و مقدم داشتن اکثر مطابق احتیاط است.

تفسیر آیه ۱۹۳ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۱۹۳ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۱۹۳ سوره بقره

آیه ۱۹۳ سوره بقره، قال الله تعالی: «و قاتلوهم حتی لاـ تکون فتنه و یکون الدین لله فان انتهوا فلا عدوان الا علی الظالمین». ترتیب بحث ما این است که آیاتی که با روایات اهل بیت تفسیر شده باشد که آن هم در جهت امامت و فضیلت اهل بیت باشد. از این آیه استفاده ای می شود که به متن و محتوا دقت کنیم، آن گاه تحلیلی که اگر وجود داشت، استفاده شود و نصوصی که در این رابطه در اختیار ما باشد، باید استفاده کنیم.

سه نکته، هدر دماء و دفاع و مانع لزوم تحقق دین

ابتدای آیه می فرماید: «قاتلوهم» که ارتباط دارد به قتل کفار معتدین، کفاری که در حال حرب و اعتداء، آن ها باید به قتل برسند که چند نکته دارد: اولاـ هدر دماء شان و عدم حرمت برای دماء آن دسته از کفار، و ثانیا جنبه دفاع دارد که آن ها معتدین هستند، و ثالثا مانع از تحقق و ابلاغ اصل دین می شوند. «قاتلوهم حتی لا تکون فتنه»، فتنه ای نباشد که مانع دین بشود. این فتنه را معنا کرده است که «و یکون الدین لله» یعنی مانع دین نباشد، دین برای خدا اقامه شود و تحقق یابد. «فان انتهوا» اگر دست از تعدی برداشتند و تسلیم شدند یا ایجاد مخالفت نبود، «فلا عدوان»، دیگر عداوت و دشمنی وجود ندارد. یک قانون اخلاقی هم این جا اعلام می کند که به قصد کسی یا به سابقه کسی که یک نقطه ضعفی از او دیده باشید، دشمنی را با آن ها ادامه ندهید در حد قتل و کشتار، بلکه اگر آمدند توبه کردند و در مسیر مستقیم آمدند، عدوانی نیست. اگر اشکال بشود که بعضی کفار قریش ده ها سال مشرک بودند و بعد هم به ظاهر اسلام اختیار کردند، می گوییم آن ها ارزش ندارد. جواب این است که آن ها در مسیر حقیقی نیامده اند.

ص: ۵۹۵

منافقین چه کسانی هستند؟

اگر بخواهید مصداق منافق واقعی را به طبق قرآن به دست بیاورید، آن ها منافق واقعی هستند. منافقینی که بدتر از کفار هستند، منافقین عادی نیست که یک کمی ظاهرسازی می کند و توطئه های جزئی، لفظ منافق به کار بردن اشتباه است. بلکه منافق به معنای کلمه که بدتر از کفار است، کفاری است که به کفر خودشان به قوت باقی است و ظاهرا مسلمان ها را فریب می دهد و ظاهرسازی می کند، این بدتر از کفاری است که علنا بگوید من کافرم.

فلا عدوان الا علی الظالمین

اما اصل مسئله ای که مربوط به موضوع بحث ما می شود، «فلا عدوان» که عداوتی نیست که ظلمی و قتلی کرده اما منصرف شده و احکام اجراء شده و الان مستتاب است، عدوانی نیست یعنی از نظر شرعی هیچ اثری برای عداوت وجود ندارد. «الا علی الظالمین»، عدوانی نیست مگر بر ظالمین،

ظالمین چه کسانی هستند؟

این ظالمین چه کسانی هستند؟ آیا کفار یا جبابره بودند؟ نه، ظالم ها و حکم ران ها بودند؟ نه، انهایی که از حدود شرعی تعدی و تجاز می کردند و الان منصرف شدند؟ نه، پس این ظالم ها چه کسانی هستند؟ در متن هرچه دقت می کنیم، می بینیم که باید یک چیز دیگری باشد. این است که باید به روایت مراجعه کنیم تا به دست بیاوریم «الا علی الظالمین» مصداق آن چه کسانی است.

ص: ۵۹۶

روایت تفسیر عیاشی

روایت اول در کتاب تفسیر عیاشی: سند، کتاب عیاشی است و از اعتبار ابتدایی برخوردار است. عیاشی از قدمای صدر است و از قرن سوم است. روایت نقل می کند عن الحسین بیاع الهروی یرفعه عن احدهما الصادقین علیهما السلام، حدیث هرچند مرفوعه است ولی مرفوعه حسن بیاع است. مضمره هم سوال دارد ولی اگر مضمره مشایخ ثلاث بود، جای بحث نیست. مرفوعه هم از اعتبار ساقط نیست اما اگر راوی رافع، معتبر بود، مرفوعه او هم عیبی ندارد، بنابراین سند خوبی است. می فرماید: «عن احد الصادقین علیهما السلام فی قوله تعالی لا عدوان الا علی الظالمین قال الا علی ذریه قتله الحسین» (۱) ، این ظالمینی که اصلا نمی شود از عداوت شان دست بردارید، ظالمینی هستند که در ظلم به کربلا و عاشورا شرکت داشتند و ذریه آن ها هم که آن ها دشمن هستند. حدیث بعدی: «عن احدهما قال قلت فلا عدوان الا علی الظالمین»، سوال شد که «لا عدوان الا علی الظالمین» معنای این چیست؟ قال «لا یعتدی علی احد الا علی نسل قتله الحسین علیه السلام» (۲) . از این استفاده می کنیم که من «عاداکم فقد عادی الله». یعنی آن هایی که عدو اهل بیت هستند، عدو خداوند هستند. عداوت از سوی خدا نسبت به ظالمین محقق است. آن هایی که به قتل و ظلم در کربلا و عاشورا شرکت کردند.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۸۶، حدیث ۲۱۴.

۲- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۸۷، حدیث ۲۱۶.

روایت از اصول کافی باب حجت

برای تایید این بحث، مراجعه می کنیم به کافی که روایاتی را درباره ظالم خاص پیدا کنیم تا مطلب کامل بشود. کتاب کافی و در کتـاب حجت، بـاب فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولایه (اگر خواستیـد روایات مربوط به ولایت را و هم آیات مربوط به ولایت را به طور پراکنـده جمع کنیـد، این اصول کافی کتاب حجت باب فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولایه آمـده است) و بهذا الاسـناد عن عبدالعظیم بن عبد الله الحسـنی عن محمد بن فضـیل عن ابی حمزه عن ابی جعفر علیه السـلام «قال نزل جبرئیل بهـذه الآیه هکـذا ان الـذین ظلمـوا آل محمـد حقهم لم یکن الله لیغفر لهم و لا لیهـدیهم طریقـا الا طریق جهنم» (۱) ، (تفسیر موضوعی یک حسـنی دارد. تفسـیر موضوعی این است که یک موضوع مثلا آیاتی که درباره رحمت را پیـدا کنید و یا درباره مغفرت است. بعـد از که همه آیات را کنار هم گذاشتید و بهتر هم این است که به ترتیب سور باشد، یک مطلبی می شود. آیه به آیه دیگر کمک می کند، تفسیر می کند، توضیح و توسعه می دهد و خصوصیات را بیان می کند. اگر نشد کل موضوعات را، از بـاب مثال رحمت و مغفرت یا از باب مثال علم و تقوا، آیاتی که در آن، آن کلمه آمـده را،کنار هم بگذاریـد، همین که ترجمه هم بکنیـد یـک چیز خـوبی می شود). در این آیه هم «ظلموا» آمـده و این هم از مـاده ظلم است و کنـار هم گـذاشتیم، کمـک کرد. آن جـا گفت «لا عـدوان الا علی الظالمین»، ظالمین از عـداوت و عـدوان بیرون نمی رود و ما با آن ها عـداوت داریم. در این آیه می فرماید: «ان الذین ظلموا»، کدام ظلموا؟ از لحاظ فقهی اگر یک ظالمی ظلمی بکند و جبران بکند احکام وضـعیه و تکلیفی اش را، از نظر شـرعی اشـکال نـدارد. ایـن «ان الـذین ظلمـوا لـم یکـن الله لیغفرلهـم» قابـل مغفرت نیست «و لا لیهـدیهم» راه دیگری ندارد، فقط یک راه دارد که مستقیم به جهنم می روند. ضـمیر «ظلموا» انهایی است که در حق اهل بیت ظلم کردند.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، جلد ۱، کتاب حجت، باب فیه نکت ونتف من التنزیل فی الولایه، حدیث ۵۹.

مطلب عمومیت دارد و مورد مخصص نمی شود

ذکر قتله کربلا- می شود مورد و مورد هم مخصص نیست و به جهت برجستگی مورد توجه قرار گرفته است اما معیار ظلم در حق اهل بیت است.

جواب از سوال مقدر کان ذلک علی الله یسیرا

«لم یکن الله لیغفرلهم و لا- لیهدیهم طریقا الا- طریق جهنم خلدین فیها ابدا و کان ذلک علی الله یسیرا»، این هم جواب سوال مقدری است که این ها چه کسانی هستند؟ این همه استحقاق و با لطف و با رحم خدا چگونه تطبیق می کند؟ خداوند جواب این سوال مقدر را در ذیل آیه داده، می فرماید:«و کان ذلک علی الله یسیرا»، این برای خدا کار ساده ای است. چون این حق طبیعی آن هاست. میزان ظلم شان آن قدر زیاد بوده که این ها بسیار ساده و طبیعی است.

نکته اصلی: حدود ولایت و تولی و تبری

بعد از که ما فهمیدیم که عداوت نسبت به اعدای اهل بیت و گروه آنان یک دستور قرآنی و یک دستور مذهبی و ولایی است برای ما. در این رابطه تعبیر بسیار جالب و ظریفی وجود دارد. ما پیروان اهل بیت (ما می توانیم با جدیت بگوییم ما پیروان اهل بیتیم و به طور قطع باید بگوییم و اگر نگوییم شبهه اعتقادی پیش می آید و خطر کفر دارد.) یک نقشه خانواده داریم و یک نقشه جامعه. نقش خانواده پیروان اهل بیت از آن طرف دنیا تا این طرف دنیا است که هر کجا که شیعه وجود داشت. در این نقشه خانواده علوی هم داخل این نقشه است. علوی، شیعه است. پس یک نقشه خانواده داریم که اگر غیر از این فکر کنیم، این ذهن خراب است و ذهن درست شیعی نیست. اگر نقشه را در مملکت خود فکر کنیم و غیر از ایران شیعه است یا نیست به ما مربوط نیست، این نقص دارد، اگر فکر کنیم که فقط کشورهای عربی یا غیر عرب، این نقص جاهلیتی دارد. آن فکر، فکر شیعی نیست. و همان طور همه قومیت ها و نژاد ها و کشورها، این ها هم در تقوم ماهیت طلبگی ما مفید است. لذا یک مرجع تقلید، اگر یک شیعه در آن سر دنیا گرفتار بشود، این جا برایش سبب ناراحتی می شود. یک نقشه جامعه داریم، که آدم یک اولویت در داخل خانه اش دارد و یک روابط حسنه با جامعه دارد، جامعه، جامعه کسانی است که لا اله الا الله محمد رسول الله بگوید. در نقشه جامعه چطوری انسان روابط اجتماعی سالمی طبق قانون و دیگر محبت آن لازم نیست. به او صدمه وارد نمی کنیم و می خواهیم جامعه سالم باشد و درگیری وجود نداشته باشد و این معنای وحدت اسلامی تا این حد است. از این بیشتر افراط است و کمتر آن تفریط است. معنای وحدت یا تقریب این است نه این که تقرب باشد که هر التماسی بکند و آن ها اعتناء نکنند، این تقریب نیست بلکه تقرب است که به جایی هم نمی رسد. پس وحدت در حد جامعه که سنی و زیدی و فتحی و تمام مذاهب اسلامی که لا اله الا الله و به نبوت هم اعتراف می کنند.

حدیثی از کامل الزیارات

حدیثی را از کامل الزیارات از ابن قولویه که معنای خانوادگی چگونه است. روایت از ابوحمزه ثمالی عن الصادق علیه السلام در زیارت نامه سید الشهداء آمده است: «أنا من موالیکم الذین اعادی عدوکم و اوالی ولیکم»، این فرهنگ خانواده، حیات و ممات ماست. «و علی ذلک احیی و علیه اموت»، همین ولایتی که به این گونه است به این زندگی می کنم و به این می میرم. بعد می گوید «و علیه ابعث» ان شاء الله روز قیامت هم با همین عنوان وارد صحنه محشر می شوم، «اوالی اولیاء الائمه و اعادی اعدائهم» . پس از که واقعا انسان تولی و تبری را در عمق ذهن خود جا بدهد، حیات و ممات را همین تولی و تبری مثل یک جاذبه و دافعه ای است که انسان را حفظ می کند، و از خطرات دنیا هم حفظ می کند. بنابراین عارف اصلی و سالک اصلی کسی است که معیار سلوک را پیدا کند. معیار سلوک توجه به جاذبه و دافعه است و جاذبه آن ولایت است و دافعه آن برائت است. منتها سوء برداشت نشود، سلامت جامعه و روابط اجتماعی این بود که تبری را علنا لازم نیست بگوید. بنابراین با این خصوصیات که گفته شد، چیزی که سرنوشت پیروان اهل بیت تنظیم و بیمه می کند، تولی و تبری است.

ادامه بحث از مسئله نهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی) ۹۲/۱۲/۱۰

ص: ۶۰۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث از مسئله نهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی)

ادامه بحث از مسئله نهم

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در ذیل مسئله شماره نه می فرماید: «اذا کان موضع النجس واحدا و امکن تطهیر بعضه لا یسقط المیسور»

اگر آب برای تطهیر قسمتی از نجاست از لباس نمازگزار داریم

در تتمه مسئله شماره نه که بحث درباره عدم تمکن از تطهیر کامل بود، آبی بود که برای تطهیر لباس یا بدن کفایت می کرد اما برای هر دو کافی نبود، بحث را ادامه می دهد، می فرماید: موضع نجس واحد است، مثلا دست او از مرفق تا سر انگشت هایش نجس شده است و آبی که دارد، می تواند دستش را تا مچ دست تطهیر کند اما برای کل این قسمت کافی نیست، این جا حکم چیست؟ آیا آن قسمتی را که می توانید تطهیر کند، انجام دهد یا این که چون کافی نیست، معذور است. می فرماید: آن مقدار که میسر است، ساقط نمی شود.

بیان قاعده (المیسور لا یسقط بالمعسور)

این «لا یسقط المیسور» هم متن است و هم دلیل است. متن است یعنی همان مقداری که میسر است و دلیل است که قاعده «المیسور لا یسقط بالمعسور» که از قواعد فقهیه مورد عمل فقهاست و متخذ از نص مشهور است که امیرالمومنین سلام الله تعالیه علیه فرموده است: «لا یسقط المیسور بالمعسور».

شهرت قاعده المیسور

ص: ۶۰۱

معمول بها عند الاصحاب است و جزء مواردی است که مشهور به شهرت عملی است که سند آن هرچند در حد اعتبار از لحاظ معاییر رجالی نیست ولی مشهور به این حدیث عمل می کنند که صاحب عناوین سید میرفتاح مراغی در کتاب العناوین تحت عنوان قاعده میسور می فرماید: مستند ما درباره تطهیر نجاست که تخفیف نجاست باید رعایت بشود، قاعده میسور است. این قاعده میسور قاعده مسلم و شبهه ای در مقام عمل وجود ندارد. اما محققانی که به سند خیلی توجه می کنند، سند خالی از اشکال نیست.

وظیفه مکلف در زمانی که توان تطهیر ندارد ولی توان ازاله نجاست دارد

بعد می فرماید:«بل اذا لم یکن التطهیر لکن امکنت ازاله العین، وجبت» اگر تطهیر ممکن نیست ولی ازاله العین ممکن است، در

این جا واجب است. مثلا عین نجاست روی لباس قرار گرفته مثلا خونی آن جا ریخته و خشک شده و حجم آن پیداست، حالا تطهیر امکـان نـدارد امـا ازاله آن ممکن است، آیـا ازاله عین واجب است؟ در حـالت اختیـار قطعـا تطهیر واجب است. امـا یک تبصـره است که اگر خون لخته بود و قابل نفوذ نبود و روی لباسـی که آن هم حجم آن طوری است که زود جـذب نمی کند، اگر خون را پس از خشک شـدن از لباس جـدا کنیـد و یقین کنید که هیچ ذره ای از آن خون در این لباس باقی نمانده و نفوذ نکرده، در این جـا می شود بـا ازاله ظـاهری به وسـیله ای بـا تکانـدن لبـاس و با تراشـیدن آن، حکم به طهارت صادر کنیـد اما حصـول این علم و علم به عـدم نفـوذ مـوارد بسـیار نـادری است و معمولاـ نفـوذ می کنـد. البته یـک دقت عقلی بود و در یک وضعیت اضطراری اما در شرائط عادی قطعا فقها همان است که باید تطهیر کرد و به غیر تطهیر اکتفاء نکرد.

ص: ۶۰۲

سوال: انتساب می دهند به مرحوم حکیم که ازاله عین نجاست کافی است همان طور که اهل سنت عمل می کنند.

جواب: آن مربوط است به تطهیر به این معنا که یک نجاست اگر با آب تطهیر بکنند، ازاله عین بشود کافی است و دوباره پس از ازاله عین تطهیر مجدد لازم نیست. غیر از جاهایی که از سوی شرع آمده که تطهیر مرتین. اصل در نجاست این است که آبی که روی آن بریزد و با آن آب عین نجاست از بین برود، همان کافی است و تطهیر جدایی لازم نباشد. عبارت دو تا مطلب را اعلام می کند: مطلب اول این است که امکان ازاله باشد فقط به توسط عمل خارجی که وسیله ای باشد که آن نجاست از لباس پاک کند و اما آبی نیست. اما اگر آبی در کار باشد که دائر باشد امر او بین این که نجاست از لباس ازاله شود به توسط وسیله و از بدن ازاله نجاست به توسط آب صورت بگیرد، این صورت دیگر مسئله می شود که بعدا خواهد آمد. فعلا یک نجاستی است در لباس و آب نداریم و عین آن نجاست موجود است، این جا ازاله به وسیله خارجی که با دست خودش آن نجاست را از لباس خودش پاک کند، این کار را انجام بدهد یا ندهد بر فرض این که این عمل تطهیر نیست ولی یک نوع پاک سازی عرفی است؟ سید می فرماید: «وجبت». سید الحکیم می فرماید: قطعا حکم همین است و باید عین را از لباس ازاله کرد، مضافا بر تایید عرف متشرعه، روایتی داریم که در این جهت به ما کمک می کند و این حکم را صریحا اعلام می کند. روایت کتاب وسائل باب ۲۶ از ابواب نجاسات حدیث شماره ۱۲: روایت معتبری است. سند روایت در حدیث شماره ۸ آمده است. می شود که سند در یک شماره روایت بیاید و روایات بعدی «زاد» یا «قال» بیاید و طبیعتا سند، همان سند قبلی است. عبدالله بن جعفر فی قرب الاسناد

ص: ۶۰۳

توضیحی درباره کتاب قرب الاسناد عبد الله بن جعفر حمیری در رجال

(قرب الاسناد یک کتابی است درباره اسناد روایات بحث شده و کتاب معتبری است. این کتاب جزء تالیفات حمیری است. عبدالله بن جعفر حمیری شیخ القمیین و وجه آنان است. شیخ در فهرست می فرماید: این شیخ حمیری کتاب زیادی دارد، کتاب توحید و کتاب امامت و غیره از جمله کتاب قرب الاسناد که کتابی است معروف و معتبر و روایتی که از قرب الاسناد ذکر می شود دارای اعتبار است.)

روایت عبدالله بن حسن و ترجمه ایشان

حمیری نقل می کند عن عبدالله بن الحسن عن جده علی بن جعفر، که در حقیقت عبدالله بن حسن بن علی بن جعفر که عبدالله از جد خودش علی بن جعفر نقل می کند. این عبدالله بن حسن جزء قواعد نادر رجالی است که امامزاده هایی که بلا واسطه باشند یا با یکی دو تا واسطه ای که جد و پدر هم معروف و مشهور باشد و خودش هم محترم بین مومنین و افعال شایسته ای از او نقل بشود، این ها توثیق او عنوان اوست. اصل در این ها این است که هم نسب و اصالت و سیادت و جلالت را حفظ کرده، نقض و ضعف و اشکالی که اگر وجود داشته باشد، باید ثابت بشود و الا این مجموعه ای است معتبر که نیاز به توثیق خاص ندارد و توثیق امامزاده ها عنوان شان است با یک خصوصیت که عمل صالح دیده شده از آن ها و مورد احترام مردم است و وثاقت بالاتر از این نمی شود.

ص: ۶۰۴

سوال: اگر در امامزاده واسطه بیشتر از یکی یا دو تا بود؟

جواب: در عرف امامزادگی تا حد سه تا نسبت به جدش تقریبا محفوظ و مضبوط است و از سه تا که بیشتر بشود، سید است و امامزاده نیست.که عبدالله بن حسن جزء همان موثق هاست ولی در رجال توثیق خاص ندارد. می فرماید: علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیه السلام: «و زاد و قال سالته عن الرجل یمر بالمکان فیه العذره فتهب الریح فتسفی من العذره فیصیب ثوبه و رأسه یصلی فیه قبل ان یغسل»، سوال کردم از امام موسی بن جعفر از کسی که از جایی عبور می کند که مزبله است و نجاستی است و باد در وزش است از آن نجاست باد ذراتی را برمی دارد و به ثوب آن عابر اصابت می کند، آیا می تواند نماز بخواند در آن ثوب قبل از این که آن ثوب را تغسیل و تطهیر کند، «قال نعم ینفضه و یصلی فلا بأس» (۱) . از لباس و از سرش آن ذراتی که ریخته است را دور کند و پاک کند بعد از تکاندن نیاز به تغسیل و تطهیر نیست و می تواند نماز بخواند.

دلالت این حدیث در بیان مرحوم حکیم

سید الحکیم (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حدیث دلالتش بر مطلب کامل است و از این حدیث استفاده می کنیم که اگر عین نجاست در لباس باشد، باید آن عین را جدا کرد از لباس، تا بتواند نماز بخواند در آن لباس و نماز او درست است. اما اشکالی که در دلالت این روایت می توانیم در نظر بگیریم این است که این روایت انصراف قطعی دارد به موردی که نجاست خشک است و قاعده فقهی این است که «کل یابس زکی»، تنجیس نمی کند و تکاندن آن کافی است و ازاله واقعی صورت گرفته است. مدعای ما مطلق است، نجاست در لباس اصابت کرده ولی عین آن الان موجود است اگر واقعا خشک باشد که سید طباطبایی یزدی در آن شک ندارد که تکاندن لباس و دور کردن نجاست از لباس یک امر وجدانی و قطعی است و در آن جهت شکی وجود ندارد. بنابراین سیدنا الاستاد که به این روایت استناد نمی کند، سر آن این است که این روایت دلالت بر اثبات مدعا ندارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۶ از ابواب نجاسات، حدیث ۱۲، ط اسلامیه.

۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۳.

بیان مرحوم آقای خویی و مبنایی نمودن مسئله

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ازاله عین نجس از لباس علی المبناست. اگر گفتیم حمل نجس در صلاه موجب بطلان صلاه است، در این صورت این عین نجاست باید زدوده بشود که حمل صدق می کند. اما اگر گفتیم حمل نجس در صلاه ضرری ندارد، چون دلیلی که ما داریم لباس و بدن متطهر باشد اما شئ نجس همراه مصلی باشد، دلیلی نداریم. عدم الدلیل کافی است برای عدم اعتبار. که می فرماید: این مطلب بعید نیست که اعلام بشود که حمل نجس در صلاه اشکال ندارد. پس از که گفتیم حمل نجس در حال صلاه اشکال ندارد، زدودن و کنار گذاشتن نجسی که روی لباس آدم است و تنجیسی صورت نگرفته، فرق نمی کند. اما اگر تنجیس شده باشد، موضوع جدایی است اما عین اگر باشد که حمل نجس است، دلیلی ندارد. اما در فتوا می فرماید: الاحوط و الاولی رفع این نجاست است. نظر ایشان در اصول و در فقه فرق می کند. در فقه احتیاط می کند و در اصول استدلال می کند. از نظر ادله، ازاله عین نجاست دلیلی ندارد در صورتی که حمل نجس اشکالی نداشته باشد اما از لحاظ عملی و فقهی احوط و اولی ازاله است.

فرع دیگر در مسئله، جایی که تطهیر محتاج به تعدد شستشو داشته باشد

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۸۱ تا ۳۸۳.

مطلب سوم: «بل اذا کانت محتاجه الی تعدد الغسل و تمکن من غسله واحده فالاحوط عدم ترکها لانها خفه نجاسه الا ان یستلزم خلاف الاحتیاط من جهه اخری». اگر نجاست نیاز به تطهیر مرتین داشته باشد مثل این که بدن یا لباس متنجس به بول باشد، آبی که دارد یک بار می تواند تطهیر کند و تطهیر بول نیاز به دو بار دارد، آیا این فرد به تطهیر مره واحده مبادرت کند یا نه؟ سید طباطبایی یزدی می فرماید: این مسئله هم مثل مسائل قبلی است که باید مبادرت بشود به تطهیر در صورتی که تطهیر نیاز به تعدد عمل داشته باشد. یک بار هم تطهیر بشود، باز هم تاثیرگذار است. چون نجاست تخفیف پیدا می کند. نجاست مراتب دارد، یک مرتبه اش با تطهیر اول و مرتبه کامل آن به تطهیر دوم. در مرتبه اول تخفیف شده و تخفیف هم برای ما در فقه قابل توجه است که باید رعایت بشود.

نظر سید حکیم در این فرع که توسعه در تنجیس جایز نیست

سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله یک مطلب درستی است و اشکالی از سوی فقهاء در این رابطه دیده نمی شود. مگر اینکه اشکال از سوی دیگری بیاید، از این جهت که اگر یک بار تطهیر بشود، آن غساله که با محل طاهر دیگر کناری اش اتصال برقرار کند، غساله ای که متنجس است آن محل طاهر را نجس می کند و توسعه در نجاست می شود. تطهیر که نشده است، توسعه در تنجیس شده است. لذا سیدنا الاستاد می فرماید: «لا بأس بترک التطهیر»، شرحی که می دهد این است که غساله اول متنجس است و متنجس، منجس است و محل طاهر مجاور که وصل می شود، تنجیس می کند، بنابراین تنجیس وسعت پیدا کرده. اما سید الحکیم یک تبصره دارد که گفته می شود غساله تا از محل تطهیر فاصله نگیرد، حکم به تنجس درباره اش صادر نمی شود. این غساله در محل هنوز از محل جدا نشده پس حکم متنجس روی آن نمی اید و متنجس که نبود، منجس نیست و وسعت در تنجیس صورت نمی گیرد.

ص: ۶۰۷

بیان مرحوم آقای خویی درباره فرمایش سید حکیم

سیدنا الاستاد می فرماید: این حرف یک چیز خیلی عجیبی است که در شرع بگوییم یک غساله متنجس تا وقتی که فاصله نگرفته، متنجس نیست. در شرع چنین چیزی نداریم که فاصله گرفتن از محل سبب تنجس بشود. بنابراین آن غساله اولی که متنجس است، محل مجاور خودش را تنجیس می کند، بنابراین احتیاط این است که اجتناب بشود.

سوال: بالاخره این نجس را تخفیف می دهد

جواب: اولاـ تخفیف دادن آن هم محل کلام است چون آن چه که ما می بینیم تخفیف در صورت انضمام است، دو تا تطهیر که با هم منضم باشد، تطهیر اول تخفیف است و تطهیر دوم تطهیر کامل است اما اگر منفک باشد، آیا تخفیفی به وجود می آید یا نمی آید، مطلبی است که دلیل اثباتی می خواهد. و ثانیا پس از که گفتیم غساله اول قطعا متنجس است، منجس خواهد بود.

ادامه بحث از مسئله نهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی) ۹۲/۱۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث از مسئله نهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی)

توضیح ذیل مسئله نهم (امکان تطهیر بعضی از قسمت های نجس)

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در ذیل مسئله نهم فرمودند اگر موضع نجس واحد باشد و امکان تطهیر بعضی از آن موضع وجود داشته باشد، همان مقداری که ممکن است بایدتطهیر بشود براساس قاعده میسور. گفته شد این مطلب دو منظوره است که هم فتواست و هم اشاره به قاعده و درست است.

ص: ۶۰۸

وقتی تطهیر ممکن نیست و ازاله ممکن است، انجام ازاله واجب است

مطلب دوم فرمودند اگر تطهیر ممکن نباشد ولی ازاله عین نجاست کار ممکنی باشد، آیا عین نجاست را باید ازاله کرد هرچند تطهیر شرعی محقق نشود؟ فرمودند: ازاله عین واجب است. که این فتوا کاملا درست و دلیل اصلی آن نص که اشاره شد. با اشکالی که در آن نص وجود داشت، دلیل اصلی می تواند اهمیت باشد. به این معنا که نمازی را می خوانیم با آن عین نجس که مشهود است و نماز دیگری را می خواهیم به جا بیاوریم با برکنار گذاشتن و رفع آن عین نجس، براساس مذاق شرع اهمیت صورت دوم به شکل واضح مشهود است که آن نمازی که بدون همراه داشتن عین نجس باشد، قطعا بهتر خواهد بود از آن نمازی که همراه با عین نجس باشد. پس از آن که اهمیت این جا وجود داشت، گفتیم که این فروعات از موارد تزاحم است و اگر اهمیتی بود، ترجیح ثابت است و آن مقدار اهمیت هم یک واقعیتی است که قابل انکار نیست.

در جایی که تعدد غسل لازم است و فقط امکان یکبار تطهیر هست، همان باید عمل شود

و در آخر هم فرمودند اگر تطهیر نیاز به غسل و شستن متعدد داشته باشد مثل بول که تطهیر آن شرعا نیاز به تعدد دارد، در این صورت گفته شد که اگر آب برای یک مرتبه تطهیر باشد و بار دوم را کفاف ندهد، آیا یک بار تطهیر را انجام داد یا نه؟ سید یزدی فرمودند که «اذا کان محتاجه الی تعدد الغسل و تمکن من غسله واحده فالاحوط عدم ترکها»، باید همان یک مرتبه تطهیر را انجام داد. برای این که موجب تخفیف نجاست می شود.

نظر مرحوم آقای خویی در تطهیر لازم التعدد

این جا هم سید الحکیم و هم سیدنا الاستاد می فرمایند: این تطهیر وجهی ندارد و تحقیق هم این است. برای این که شدت و ضعف، خفت و ثقالت را ما نمی توانیم احراز کنیم و تشخیص بدهیم که مثلا نجاست صد درجه است و با تطهیر اول پنجاه درجه آن از بین رفت و با تطهیر دوم تمام صد درجه از بین رفت. ما متعبدیم و از سوی شرع آمده است که این گونه نجاست را دوبار تطهیر کرد و اگر دو بار تطهیر نشود، تطهیری نیست. و ثانیا اگر بگوییم احتیاط این است، این احتیاط ربما منتهی می شود به خلاف احتیاط. چون ممکن است غساله مرتبه اول که هنوز بیرون نرفته به محل طاهر که مساس برقرار می کند، منجس باشد و توسعه در تنجیس به وجود بیاید، پس احتیاط غسله اولی خلاف احتیاط است که احتمال تنجیس اکثر در کار است. بنابراین آن چه را که سیدنا الاستاد در این رابطه در تعلیقه آورده اند، درست به نظر می رسد که باید در این صورت از مسئله به تطهیر مره واحده نباید مبادرت کرد. این خلاصه و جمع بندی مسئله نهم بود.

سوال و جواب

سوال: همین تعلیق در آن جایی که قسمتی از نجاست را باید تطهیر کرد، وجود داشت.

جواب: سوال شد که آن جایی که موضع نجس واحد است و گفت «اذا کان موضع النجس واحدا و امکن تطهیر بعضه لا یسقط المیسور»، جواب آن این است که این در جایی است که غسلتین و تطهیرین در کار نیست. غسله اولی در جایی که نیاز به یک تطهیر دارد، متنجس نمی شود. آن شبهه ای که در بحث بعدی بود، جایی بود که نیاز به دو تا غسله داشت.

ص: ۶۱۰

سوال: شدت و ضعف نجاست در روایت نیامده است

جواب: در شرع تعبد محض است که این نوع نجاست را دوبار تطهیر کنید. شدت و ضعف یک برداشت ذوق فقهاست. ذوق فقهاء ملاک مسئله نمی تواند باشد. مضافا بر این که سید الحکیم یک مویدی را ذکر می کند که ممکن است بگوییم که تطهیر بار اول مقدمه باشد برای تطهیر دوم که این احتمال اگر دادیم، دیگر اصلا تطهیر دوم اگر نباشد، تطهیر اول هیچ نقش و اثری ندارد.

مسئله دهم

مسئله دهم: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا کان عنده مقدار من الماء لا یکفی الا برفع الحدث أو لرفع الخبث من الثوب أو البدن تعین رفع الخبث و یتمم بدلا عن الوضو او الغسل و الاولی ان یستعمله فی ازاله الخبث اولا ثم التیمم لیتحقق عدم الوجدان حینه».

جایی که آب فقط برای رفع حدث یا خبث موجود است

اگر آب مقداری باشد که فقط یا مکلف وضو بگیرد و یا این که ثوب و بدنش را تطهیر کند. مثلا مکلفی است که وضو ندارد و قسمتی از اعضای بدنش غیر از اعضای وضو، متنجس است. اگر این آب را برای ازاله نجاست بدن و لباس به کار ببرد، برای وضو بدون آب خواهد ماند. و اگر با آن آب وضو بگیرد، برای تطهیر لباس و بدن آبی ندارد. کدام یکی را مقدم بدارد؟

ص: ۶۱۱

نظر صاحب عروه- تطهیر خبث مقدم بر حدث است

سید طباطبایی فتوای عروه این است که باید به تطهیر بدن پرداخت. آب که برای وضو ندارد، پس از آن می تواند تیمم کند. و بعد ترتیبی بیان می کند اولی.

فرق اولی و احوط (اولی تخییر را می رساند ولی احوط خیر)

معیار علمی اولی و احوط این است که اولی در حقیقت رأی مجتهد منتهی شده است به تخییر، ولی یک طرف یک ترجیحی دارد که آن طرفی که ترجیح دارد، می گوید اولی. در این جا مثلا می تواند بگوید که مخیر است که هر موقعی که آن آب را برای تطهیر بدن استفاده کند، قبل از تیمم باشد یا بعد از تیمم اما اولی این است که قبل از تیمم آن آب را برای تطهیر استفاده کند. در همین اولی اگر احوط بود، دیگر تخییر نیست. مسئله در احتیاط این است که می رسیم به جایی که دلیل ما قطعی نیست ولی احتمال مطلوبیت می دهیم، در صورت احتمال عقلایی نسبت به مطلوبیت می گوییم احتیاط. «و الاولی ان یستعمله فی ازاله الخبث اولا ثم التیمم» تا این که فراهم بشود عدم وجدان آب.

سوال: اول می فرماید متعین است و بعد می فرماید اولی این است، چه فرقی دارد؟

جواب: تقدم این است که آن آب را قطعا در جهت ازاله نجاست بکار ببرد و در جهت رفع خبث بکار ببرد. اما اولی در جهت زمان کاربرد است.

بیان مرحوم آقای خویی بر تقدم رفع خبث است بخاطر عدم تمکن عقلی و شرعی

سیدنا الاستاد (۱) قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: در این مسـئله که مکلف بین تطهیر لبـاس و بین وضو قرار گرفته است، به طور طبیعی این جـا بایـد از وضو رفع یـد کرد و به تطهیر بـدن و لبـاس مبادرت کرد. برای این که موضوع تیمم عـدم تمکن از وضو است.

استناد به آیه ۶ سوره مائده

این عـدم تمکن گاهی عدم تمکن عقلی است و گاهی عدم تمکن شـرعی است که خدای متعال درباره تیمم می فرماید: «و ان کنتم مرضی أو علی سفر أو جاء أحد منکم من الغائط أو لمستم النساء فلم تجدوا ماء فیتمموا» (۲) ، عنوان و موضوع برای تیمم دو تا مطلب است: مرضـی و سـفر. اگر سـفر تنها بود، می گفتیم منظور از عدم تمکن، عدم تمکن عقلی است. چون مرضی که آمـده که مریض تمکن عقلی دارد و آب برایش ضـرر دارد و یا عسـر است، اما تمکن شـرعی ندارد. چون مریض هم عنوان و موضوع آمـده، بنـابراین موضوع تیمم عبـارت است از عـدم تمکن شـرعی و عقلی. براین اسـاس این جا آبی که داریم، از یک تطهیر لباس واجب است و از یک سو وضو واجب است، می فرمایـد: لباس یا بـدن تان را تطهیر کنیـد و اطلاق تطهیر بـدن این مورد را شامل می شود و مانعی ندارد. و اما پس از که اطلاق تطهیر استفاده کردیم و آب را در جهت تطهیر لباس بکار بردیم، موضوع برای تیمم فراهم می شود که عـدم وجـدان مـاء است. از سوی دیگر بین این دو تـا عمل که قرار گرفته ایم، ترجیـح به طور واضـح دیـده می شود به این صورت که اگر آب را برای وضو بکـار ببریم، نمـاز را بایـد فاقـد طهارت انجام بـدهیم چون ثوب متنجس است. و امـا اگر آب را در جهت تطهیر لبـاس بکـار ببریم، تیمم که این جـا است، یـک نمـاز بـا طهارت و واجد طهارت و با تیمم انجام داده ایم، هم طهارت از حـدث و هم طهارت از خبث. بنابراین ترجیح طرف تطهیر ثوب یک امر مسـلم است که منتهی می شود به انجـام نمـاز بـا طهـارت، طهارت از حـدث و خبث. از سوی دیگر بین این دو تا مورد که متزاحمین هسـتند، یکی بـدل دارد و دیگری بدل ندارد. در تزاحم یکی از مرجحات بدل بود. وضو بدل دارد اما تطهیر ثوب و بدن، بدل ندارد. بنابراین آن که بدل دارد، باید موخر بداریم و آن که بدل ندارد را باید مقدم بداریم. به تطهیر ثوب باید مبادرت کرد و وضو که بدل دارد یعنی تیمم، نماز را با تیمم باید انجام بدهیم و جمع بین حقین شده است و طبق دسـتور شـرع نماز با طهارت انجام شده بلا اشکال.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۸۳.

۲- مائده/سوره۵، آیه۶.

سوال و جواب که صرف آب در تطهیر لباس ما را به اضطرار در تیمم گرفتار می کند

سوال: آیا جایز است که انسان خود را به اضطرار بیندازد تا تیمم کند؟

جواب: اطلاق دلیل تطهیر در همان مورد شامل این عمل می شود. می گوید پس از دستور تطهیر آمده است، این مورد را هم شامل می شود. الان آبی موجود است و بدن نیاز به تطهیر در نماز دارد، آیا این مورد را شامل شد یا نه؟ می گویید آب را برای وضو بگذارید، آب را برای وضو گذاشتن مانع از اطلاق نیست. اطلاق دلیل تطهیر شامل این مورد شد، باید به تطهیر مبادرت کنید و پس از که تطهیر طبق اطلاق دلیل تطهیر انجام دادید، فاقد ماء است و نوبت می رسد به تیمم. بر فرض هر دو دلیل در یک حد باشد، باز هم باید تطهیر ثوب را مقدم بداریم چون وضو بدل دارد و تطهیر ثوب بدل ندارد. آنچه که بدل ندارد مقدم است بر آن چه که بدل دارد. در نتیجه اگر تطهیر ثوب را مقدم بداریم، یک نماز عن طهور انجام شده و اگر وضو را مقدم بداریم، نماز فاقد طهور انجام شده که قطعا نماز درستی نخواهد بود.

نظر امام خمینی بر احوط بودن صرف آب در تطهیر لباس است

بنابراین در این مسئله اشکالی وجود ندارد، منتها اولی را که گفتیم که در ظرف تخییر اولی اعلام می شد، امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه کلمه اولی را عوض می کند به احوط، اولی این است که استعمال شود در ازاله خبث، می فرماید: احوط این است که استعمال بشود در همان ازاله خبث. سر احوط هم این است که دلیل بدون این که تخییری باشد، دارای دو مرحله می شود: مرحله اول آن قدر متیقن است که اقوی می شود و مرحله دوم که احتمال قوی دارد می شود مقتضای احوط.

مسئله یازدهم

مسئله یازدهم: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا صلی مع النجاسه اضطرارا لا یجب علیه الاعاده بعد التمکن من التطهیر نعم لو حصل التمکن فی اثناء الصلاه استأنف فی سعه الوقت و الاحوط الاتمام و الاعاده»، اگر کسی مضطر باشد که نماز را در ثوب نجسی بخواند. ثوب نجسی است و امکان تطهیر وجود ندارد و وقت هم کافی نیست یا وقت است و احتمال می دهد که عذر تا آخر وقت باقی است، این نمازش را با لباس انجام داد، می فرماید: واجب نیست اعاده کند اگر تمکن از تطهیر پیدا شد. آب در اختیار او قرار گرفت. مثلا- بیابانی بود و آب در اختیارش نبود، کاروانی آمد و آب هم در اختیارش قرار داد، حالا- که آب در اختیار او قرار گرفت، واجب است تطهیر لباس را و نماز را اعاده کند یا اعاده واجب نیست؟

نظر صاحب عروه بر عدم اعاده است

می فرماید: اعاده واجب نیست.

تفصیل بین اضطرار حاصل از تقیه و غیر تقیه

شرح این مسئله آن چه از بیانات فقهاء و صاحبنظران استفاده می شود این است که اضطرار درجه یک و درجه دو دارد. اضطرار درجه یک حالت تقیه است که اگر اضطرار به نحو تقیه بود، ادله دال بر صحت احکام تقیه ای از لحاظ دلالت و استحکام در حدی است که بیان می کند که حکم تقیه ای همان حکم واقعی است. اصلا اعاده و قضاء ندارد. درباره تقیه گفته می شود که «الضرورات تتقدر بقدرها» و در آن موارد ضرورت از لحاظ ادله فقهیه حکم تقیه ای مثل حکم واقعی است و اعاده و قضاء ندارد. شرط آن هم این است که موضوع تقیه احراز و محقق بشود. و اما جایی که اضطرار درجه یک نباشد، اضطرار شخصی باشد مثلا اتفاقی بیابانی رفته و وقت نماز است و آبی که دارد برای شرب است و نمی تواند وضو بگیرد، این مضطر است. این جا نمازش درست است با تیمم، بعد مسافر دیگری آمد و آب آورد، آیا باید وضو بگیرد؟ سید می فرماید: «لا- یجب علیه الاعاده»، برای این که در اصول آمده که اگر اضطرار قطعی محقق بشود، عنوان ثانوی است و ماموربه به امر اضطراری مثل ماموربه به امر اختیاری است و مودای امر اضطراری، حکم واقعی است. پس از آن که ما ماموریت را در شکل حکم واقعی انجام داده ایم، دلیلی بر اعاده وجود ندارد. امر به اعاده نیست، چون قاعده اجزاء فرارسیده است. ماموربه به امر اضطراری مجزی است. که در ماموربه به امر ظاهری بحث داشتیم و در ماموربه به امر اضطراری اجزاء قطعی است. پس از که اجزاء محقق بشود، جایی برای احتمال اعاده وجود ندارد. لذا سید می فرماید: «لا یجب علیه الاعاده بعد التمکن من التطهیر». در این مسئله اختلافی هم بین فقهاء دیده نمی شود و کانما مورد اجماع فقهاء متاخرین است.

ص: ۶۱۵

اگر در اثناء صلاه آب یافت شود

می فرماید: اگر در اثناء صـلاه تمکن پیدا شد، می فرماید: «لو حصل التمکن فی أثناء الصـلاه استأنف فی سعه الوقت»، نمازش را بخوانـد چون قطع نمـاز در آن شـرائط دلیـل نـدارد. و بایـد وضو بگیرد مجـددا، و دوبـاره نمـاز را از اول شـروع کنـد. چون اضـطرار مسـتوعب نبوده است و موضوع برای اضـطرار محقق نشـده است تا قاعـده اجزاء کاری از پیش ببرد. قاعده اجزاء وقتی می توانـد تاثیرگـذار باشـد که موضـوع برای اضـطرار محقق بشود. موضوع اضـطرار یعنی نمـاز در صورتی که تمکن از تطهیر وضو نداشـته باشد، اما در این صورت تمکن از تطهیر وضو در قسـمتی از آن صلاه وجود داشته و اضطرار محقق و محرز نبوده تـا قاعـده اجزاء بیایـد. حـداقل شـک در اجزاء می شود و شک در اجزاء مساوی با عـدم اجزاء است. بنابراین این دو مطلبی که فرمودند از نظر ادله یعنی قاعده اجزاء و عنوان اضطرار، حکم همین است و اختلاف نظری هم در این فتوا دیده نمی شود.

مسئله دهم و یازدهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی) ۹۲/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله دهم و یازدهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی)

تحقیق تکمیلی درباره مسئله دهم و یازدهم

جایی که آب فقط برای تطهیر لباس یا بدن کافی است

گفته شد که شـرط وجوب وضو در صورت انحصار آب برای استفاده یا برای وضو یا برای تطهیر لباس، تمکن از استعمال آب است. توجه کنیم که تمکن عبارت است از تمکن شـرعی که آب مباح باشد و تمکن عقلی که آب در دسترس باشد. و شـرط وجوب تیمم، عـدم تمکن از اسـتعمال آب شـرعا که دلیـل حـاکمی داشـته باشـد یـا آب غصبی باشـد یـا عـدم تمکن عقلی از اسـتعمال آب که آب در دسترس نباشـد، این مطلب را گفتیم و بعد از شـرح مسئله به این نتیجه رسـیدیم که امر دایر است بین طهارت حـدثی و طهارت خبثی، اگر طهارت خبثی را مقـدم بـداریم، صـلاه با طهور انجام می شود و اگر طهارت از حـدث را مقدم بداریم، صـلاه با طهور انجام نمی شود. بنابراین بی هیچ تردیدی صلاه با طهارت مقدم است بر صلاه فاقد طهارت. سیدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: این مورد یعنی دوران امر بین طهارت خبثی و طهارت حدثی از مورد تعارض است. پس از که تعارض شـد، تعارض دلیلین است و اگر بگوییـد که دلیل طهارت از خبث را باید مقدم بدارید، برای این که صـلاه دارای مراتـب اسـت و مرتبه نـازله آن محفـوظ است. اگر این را بگوییـد، می گـوییم در آن طرف هم مراتب وجـود دارد، عن خبث هم در صورت ضرورت نصی داشتیم که با لباس متنجس هم می شود نماز خواند و آن هم مرتبه نازله دارد. مضافا بر این که قول به صـلاه عریـان هم وجود دارد. پس هر دو طرف دارای مراتب است. بنـابراین اگر اشـکال بکنیـد که طهارت از خبث مقـدم است برای این که بـدل ندارد و مراتب ندارد و طهارت از حدث مراتب دارد و در مجموع امتثال امر به عمل می آید در وجه شـرعی اش، می گوییم آن طرف قضیه هم همین طور است. در نتیجه تعارض طبق قاعـده منتهی می شود به تساقط. اما از آن جـا یـک قاعـده دیگری داریم که آن قاعـده موجب تخییر می شود که آن قاعـده عبـارت است از قاعـده لا تترک الصـلاه بحال، چون این قاعده را داریم، بنابراین می گوییم حکم در این جا تخییر است.

ص: ۶۱۶

در تزاحم نیز طرفین حکم باید ملاک داشته باشد

و بعد می فرماید: لو تنزلنا و بگوییم این جا تزاحم است، تزاحم هم که در نظر بگیریم باز هم کار به تقدم کشیده نمی شود. برای این که تزاحمی که در این جاست، امر دائر است بین دو تا شرط شرعی: ۱. طهارت ثوب، ۲. وضو، و از آن جا که قدرت فقط برای انجام و امتثال یک شرط بیشتر نیست چون آب یا برای وضو و یا برای تطهیر لباس است و قدرت فقط در جهت انجام یکی از این دو تا شرط است، در این جا شک منتهی می شود به شک در ملاک. ما که قدرت انجام یکی از این دو طرف را بیشتر نداریم، کدام یک دارای ملاک است تا انجام بدهیم؟ احراز ملاک کار مشکلی است.

صرف اهمیت یک طرف ملاک ساز نیست

اگر بگوییم طهارت خبث اهمیت دارد، می گوییم اهمیت آن محفوظ است اما اهمیت کشف از ملاک نمی کند. ملاک دست شارع است و ممکن است به غیر اهم ملاکی داده باشد. بعد از که شک ما منتهی شد به شک در ملاک، از اهمیت استفاده نمی شود. از اهمیت در تزاحم وقتی استفاده می کنیم که هر دو طرف متزاحمین ملاک داشته باشند. بنابراین تزاحم هم این جا به تخییر منتهی می شود.

بیان مرحوم آقای خویی در تقدم طهارت از خبث

می فرماید: در نتیجه حکم تخییر است. منتها این تخییر بین دو عدلی است که یکی طهارت از حدث است و دیگری طهارت از خبث است. در نهایت امر می فرماید: بین طهارت حدث و طهارت از خبث مکلف مخیر است ولیکن احوط این است که طهارت از خبث مقدم داشته شود (۱) . برای این که اگر طهارت از خبث را مقدم بداریم، قطع به امتثال پیدا می کنیم. به این معنا که در واقع یا طهارت عن خبث تخییرا مطلوب است و یا تعیینا، پس نتیجه این می شود که اگر طهارت از خبث را مقدم بداریم، امتثال قطعی است. این آخرین فرمایش ایشان بود.

ص: ۶۱۷

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۸۵.

تحقیق مطلب

اما تحقیق این است که اولا در تعارض و تزاحم مفصل بحث شد که این موارد چنانچه که مشهور فرموده اند از موارد تزاحم است. و ثانیا آن شرحی که ایشان دادند و فرمودند: صلاه مراتب دارد، صلاه با وضو و صلاه با تیمم و طرف مقابل طهارت از خبث هم مراتب دارد که در حال اختیار اجتناب و در حال اضطرار عفو یا عریان،

بین نماز با طهارت و بی طهارت مراتب مضبوط است

در این رابطه آنچه که تحقیق است این است که فقط صلاه دارای مراتب است و مرتبه هایش از سوی شرع ثابت و مسلم است، صلاه با وضو و صلاه با تیمم که یک مراتب قطعی است و هر دو ماموربه و حکم واقعی است و این مراتب مضبوط است. و اما طرف مقابل که گفته شد که اجتناب از خبث یا تطهیر خبث هم مراتب دارد، دقت کنید که قطعا مراتبی نیست.

بین تطهیر خبث مراتب نیست

اما این که گفتید صلاه در صورت اضطرار با لباس نجس هم باید خوانده شود، براساس مراتب نیست بلکه براساس قاعده «الصلاه لا ـ تترک بحال» است و وادی دیگری است. بنابراین ترجیح براساس قول به تعارض و اهمیت براساس قول به تزاحم همان طور که مشهور گفته اند، قطعی است.

وقتی امر دایر بین تعیین و تخییر است، وظیفه تعیین است

مضافا بر این که همانطوری که ایشان اشاره فرمودند که اگر طهارت از خبث را مقدم بداریم، امتثال قطعی است، این با بیانی که ایشان دارد، می شود مورد قاعده تعیین و تخییر. قاعده تعیین و تخییر در اصول گفته اید که اگر امر دائر بشود بین تعیین و تخییر، اصل تعیین است و تعیین اعتبارش قطعی است و آن عدلی که محدوده تخییر قرار دارد، شک در حجیت و اعتبار آن می کنیم و از آن طرف آن عدل تعیینی قطع بر اعتبار آن داریم، که شک در اعتبار مساوی با عدم اعتبار است. بنابراین تقدم طهارت از خبث بر طهارت از حدث همانطور که در متن آمده است و سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این تقدم اشکالی در آن نیست.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۳.

بیان مرحوم نائینی در تقدم تطهیر نجاست از لباس یا بدن

مضافا بر این محقق نائینی (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر امر دایر بشود بین قدرت عقلیه و قدرت شرعیه، قدرت عقلیه مقدم است. در مثال همین مورد را می آورد که اگر استفاده از آب محدود، دایر باشد بین این که استفاده بشود برای وضو که شرط شرعی است و قدرت شرعیه است و برای تطهیر لباس که شرط شرعی و قدرت عقلیه است، قدرت عقلیه مقدم است. عقل می گوید قدرت وجود دارد و شرع می گوید مانع دارد.

تایید فتوای متن که تطهیر لباس مقدم بر وضو است

بنابراین با تایید این مطلب و مدعا از سوی محقق نائینی فتوای متن در نهایت استحکام خواهد بود که «تعین رفع الخبث و یتمم بدلا عن الوضو».

سوال و جواب در تحقق اضطرار

سوال: در مراتب اول اختیار است و بعد اضطرار است، پس مراتب در آن است. و چرا قدرت عقلی مقدم بر قدرت شرعی می شود؟

جواب: اما سوال اول که گفتید مراتب نیست، جواب این است که نماز باید با لباس طاهر خوانده شود و اگر لباس متنجس باشد نماز در آن لباس جایز نیست، این حکم شرعی است. گفته می شود که این حکم مرحله دوم دارد که عفو است در صورتی که اضطرار باشد و ساتر عورت نباشد و با لباس متنجس هم می شود نماز خواند. که این اضطرار ما نمی آوریم بلکه خودش می آید و حالتی است که عارض می شود. اما جواب آن را گفتیم که این مرتبه نیست و این ها موضوعاتی است که به وجود می آید اما در حال اضطرار که گفتیم نماز را باید بخواند، نه این که مرتبه دومی است بلکه از باب «الصلاه لا تترک بحال» است و فقط نماز باید ترک نشود و الا مرتبه نازله از صلاه نیست.

۱- اجود التقریرات، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۱، صفحه ۲۸۲.

قدرت عقلی چرا بر قدرت شرعی مقدم است

اما قـدرت عقلی بر قـدرت شـرعی تقـدم آن بخاطر این است که قـدرت عقلیه مانع شـرعی را نگاه نمی کند، می گوید عقلا و عملا آیا توانش را دارید یا ندارید. این که جای دیگر استفاده می شود یا نمی شود این را قدرت عقلیه در نظر نمی گیرد و در قلمرو قدرت عقلیه این ملاحظات نیست و محدوده آن توان و قدرت عملی است. اما قدرت شـرعیه می گوید ما این آب است ولیکن این آب الاـن ممکن است یـک جـایی مهم تری اسـتفاده بشـود و محـدود می شود. و قـدرت عقلیه آب را بـدون مـانع اسـتفاده می کنـد و قـدرت شـرعیه قلمرو آن محدود می شود و قید می خورد به توسط اعمال قدرت از سوی شـرط عقلی. این توضیحی است درباره تقدم قدرت عقلیه بر قدرت شرعیه.

تحقیق تکمیلی در مسئله یازدهم (نماز اضطراری با حال نجاست بعد از تمکن اعاده ندارد)

دربـاره مسـئله یـازدهم را گفتیم که اگر کسـی نمـاز را با نجاست اضـطرار انجام بدهـد، «لا یجب علیه الاعاده بعـد التمکن من التطهیر»، شـرح ایـن مسـئله را گفـتیم کـه قاعـده اجزاء ایـن جـا جـاری است. چـون مـاموربه به امر اضـطراری مجزی است. امر اضطراری، امر واقعی است و براساس قاعده اجزاء اعاده ندارد.

بیان مرحوم آقای خویی – طبق قاعده لا تعاد، اعاده لازم نیست

سیدنا الاسـتاد قدس الله نفسه الزکیه درباره اضطرار هرچند اشکال دارد، چون مبنایش این است که وارد بحث تعارض می شود که باز هم اشـکال باقی است ولیکن حدیث لا تعاد این جا کارساز است. کسـی صلاه با نجاست اضطرارا خوانده و الان تمکن از تطهیر پیـدا شـد، حدیث لا تعاد می گوید این جا اعاده نیست، چون آن طهوری که در لاتعاد آمده است که باید در صورت فقدان آن طهور نماز را اعاده کرد، طهارت از حدث است و این جا طهارت از خبث است و اعاده ندارد.

بیان مرحوم آقای حکیم – اعاده لازم است چون اضطرار مستوعب نیست

اما تحقیق این است که در این مورد حکم همان است که سید الحکیم در تعلیقه این مسئله می فرماید: حکم عبارت است از وجوب اعاده. کسی مضطر بوده و اقدام کرده برای وضو این چنینی و بعد هم تمکن از تطهیر فراهم شده، اعاده واجب است. برای این که اضطرار محقق نشده و اضطرار در صورتی است که مستوعب باشد. اضطراری که مرتفع شد و تمکن از استعمال آب به وجود آمد، پس اضطرار محقق نشده. اگر شک هم بکنیم، شک در اضطرار مساوی با عدم تحقق اضطرار است. و آن چه که موجب اجزاء بود، اضطرار بود. اضطرار که محقق نیست، پس اجزائی نیست. لذا مرحوم آقا ضیاء عراقی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اضطرار منصرف است به اضطرار فراگیر، اضطرار در بدو عمل و اضطرار ابتدایی در حقیقت معنای واقعی اضطراری نیست. منظور از اضطرار، اضطرار مستوعب است. این جا که ما در ابتداء اضطرار داشتیم و بعدا تمکن به عمل آمد، حداقل شک در اضطرار می کنیم و شک در اضطرار مساوی با عدم اضطرار است.

نظر امام خمینی بر صبر در اتیان است تا اضطرار حقیقی حاصل شود

لذا امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه در تعلیقه همین مسئله می فرماید: باید به انجام و اقامه نماز مبادرت نکرد و صبر کرد تا این که در آخرین فرصت اگر اضطرار باقی بود، آن موقع باید نماز را خواند که درست است و اضطرار محقق است به معنای کلمه. اما بدار دلیل ندارد.سید الحکیم (۱) می فرماید: این اضطرار و تحقق اضطرار منوط به جواز بدار است که ما در اول وقت برای اقامه نماز در نجس مبادرت کنیم. اگر جایز بود شرعا که ما نماز را در آن صورت بخوانیم و منتظر رفع عذر نباشیم، در این صورت که مجوز شرعی داشته باشیم، اضطرار محقق است. اضطرار که محقق بود، اجزاء هم است. اما جواز بدار از سوی شرع برای ما ثابت نیست. لذا باید صبر کنیم تا یقین پیدا کنیم به بقای عذر، آنگاه نماز را بخوانیم که می شود حالت اضطراری و قاعده اجزاء این جا بلا اشکال خواهد آمد.

ص: ۶۲۱

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۳ و ۵۵۴.

اختیار نظر سید حکیم بر لزوم اعاده بعد از تمکن از تطهیر بدن

بنابراین در مسئله یازدهم که فرموده است «لا یجب علیه الاعاده بعد التمکن من التطهیر»، فتوای متن را کنار باید گذاشت و فتوای سید حکیم درست است که «وجب الاعاده مع التمکن من التطهیر لعدم تحقق الاضطرار». بعد از این تتمه نیاز به بحث ندارد که «نعم لو حصل التمکن فی اثناء الصلاه استأنف فی سعه الوقت»، یعنی اگر در اثناء صلاه رفع اضطرار بشود و ازاله نجاست امکان داشته باشد، باید نماز را باید از سر گرفت. چون اضطرار محقق نشده است و اجزائی نیست.

سوال: آیا آن نماز باطل است؟

جواب: آن نماز مجزی نیست که مساوی با بطلان است. منتها در متن آمده است که «والاحوط الاتمام و الاعاده» که احوط به اتمام تعلق می گیرد و اعاده، فتواست. احتیاط در اتمام به خاطر این است که نماز را با مجوز تخیلی شرعی شروع کردیم، قطع صلاه حرام است مگر این که یقینی به جواز قطع داشته باشیم و ادامه صلاه را تا اتمام حرام نیست، بنابراین حرمتی در جهت اتمام وجود ندارد و قطع آن احتمال حرمت وجود دارد، احتیاط این است که اتمام کنیم.

مسئله دوازدهم و سیزدهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی) ۹۲/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله دوازدهم و سیزدهم (فصل اشتراط طهارت در لباس مصلی)

مسئله دوازدهم: اضطرار بر سجده بر محل نجس

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله دوازدهم می فرماید: «اذا اضطر الی السجود علی محل نجس لا یجب اعادتها بعد التمکن من الطاهر»، می فرماید: اگر کسی مضطر بشود بر اینکه سجده کند بر محل نجس. فقهاً محل و مکان مصلی احتیاطا باید طاهر باشد و ما قائل به احتیاط لزومی هستیم بر طهارت مکان ولی مشهور می فرمایند فقط محل سجده باید طاهر باشد. در این رابطه پس از اذعان به این مطلب که در انجام صلاه، باید محل سجده طاهر باشد، اگر کسی مضطر بشود بر این که نماز بگذارد به جایی که محل سجده نجس است، اضطرار است و عنوان ثانوی است و جایز است.

ص: ۶۲۲

اگر بعد از سجده امکان سجده بر محل نجس نباشد، اعاده لازم نیست

اما اگر بعد از انجام سجده امکان اعاده وجود داشته باشد و اضطرار مرتفع بشود، سید می فرماید: اعاده آن سجده واجب نیست. هرچند محل طاهری هم در دسترس است. بعد در آخر می فرماید: تمکن بعد از اتمام سجده و انجام سجده است و در حین سجده تمکنی از سجده به محل طاهر وجود ندارد.

بیان سید حکیم دلیل اجماع، لبی است و شامل ما نحن فیه نمی شود

سیدنا الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیل بر اشتراط طهارت محل سجده، اجماع است و اجماع از ادلیه لبیه است و هر کجا در قلمرو ادله لبیه شکی بشود، شک در شمول مساوی با عدم شمول است. چون ادله لبیه اطلاق ندارد. در این مورد که ما شک می کنیم که آیا در حال اضطرار هم طهارت محل شرط است، بنابراین اگر سجده در حال اضطرار در محل نجس انجام شده باشد، شرط رعایت نشده و باید اعاده شود. شک در اشتراط طهارت در صورت اضطرار است و اگر بخواهیم اشتراط را در صورت اضطرار ثابت کنیم، نیاز داریم به اطلاق اما اجماع اطلاق ندارد و فقط به مقدار قدر متیقن اکتفاء می شود که در حالت اختیار محل سجده باید طاهر باشد. این فرمایش سید الحکیم در مستمسک العروه بود. (که بعضی از فقهای نجف می گفتند که عجب کتابی عروه الوثقی و عجب شرحی مستمسک العروه. لذا ما که توصیه می کنیم که اگر خواستید یک دور فحص اجتهادی بکنید، دو راه را برایتان گفتیم، یک راه این است که مسالک را مطالعه کنید. مسالک بسیار مرکّز و متین است. و اگر خواستید کتاب دیگری را مطالعه کنید که ان شاء الله در حد اجتهاد برسید، عروه الوثقی و مستمسک آن را مطالعه کنید. که کوتاه و مختصر است و در دو سه سطر دلیل و مدرک یک مسئله فقهی بیان می شود.)

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۴.

سوال: اشتغال یقینی برائت یقینی می خواهد

در این جا ممکن است بگوییم که اشتغال ذمه داشتیم به سجده و الان سجده را در محل نجس که انجام دادیم، می شود شک در برائت ذمه و اشتغال ذمه به قوت خودش باقی است. (این اصطلاح را شنیده اید که اشتغال ذمه، برائت ذمه یقینی می خواهد، اصل آن استصحاب است. اشتغال ذمه یقینی یعنی همان استصحاب وجوبی که در ذمه او تحقق داشت منتها به شکل اشتغال ذمه یقینی آورده اند.)

جواب: شک در تحقق وصف زائد است نه اصل وجود

جواب آن این است که ما در این جا شک در یک وصف زائد می کنیم و شک در بقاء وجوب نداریم. عمل واجب انجام شده است که سجده باشد. شک در یک وصف زائد می کنیم که طهارت محل که یک وصف زائد است، در وقت اضطرار این شرط است یا نیست؟ اصل برائت است.

بیان مرحوم آقای خویی

اما سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اگر ما بگوییم دلیل اشتراط طهارت محل سجده فقط اجماع است، ممکن است کلامی که گفته شده است، درست باشد که اجماع است اما اجماع در مورد شک جاری نیست. – اجماع و عرف و سیره در جایی است که مانع نباشد.- اما اگر گفتیم که دلیل دیگری داریم غیر از اجماع بر اشتراط طهارت محل در سجده، دیگر از جهت اجماع مشکلی نداریم.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۸۷.

استناد به اجماع و روایت حسن بن محبوب

می فرماید: دلیل داریم روایتی است که سند حدیث هم درست است محمد بن الحسن باسناده عن الحسن بن محبوب، اسناد شیخ به حسن بن محبوب درست است، حسن بن محبوب که از اصحاب اجماع است،

سوال: بین شیخ و حسن بن محبوب فاصله زیاد است.

جواب: معنای اسناد این است که در سلسله سند، چند نفر قرار گرفته که آن افراد همه شان یکی از دیگری نقل می کند و ثقات و معتبرین هستند. نه این که اسناد شیخ مستقیما از حسن بن محبوب باشد. «قال سالت اباالحسن علیه السلام عن الجص یوقد علیه بالعذره و ادام الموتی»، از گچ پزی سوال کردم که در کوره گچ پزی آتشی که افروخته می شود توسط عذره و نجاست و استخوان حیوانات مرده است، «ثم یجصص به المسجد أیسجد علیه فکتب الیه بخطه ان الماء و النار قد طهراه» (۱) . سیدنا می فرماید: در ذهن سائل که از اصحاب است، این مطلب مرتکز است که سجده در محل نجس اشکال دارد و امام هم آن مرتکز ذهنی سائل را تایید می کند و حکم این مورد را بیان می کند. از این حدیث استفاده می شود که طهارت محل سجده قطعا یک امر مرتکز ذهنی بین اصحاب ائمه بوده است. در نتیجه این روایت ما را دلالت می کند بر اشتراط طهارت محل در سجده. پس مدرک اشتراط، فقط اجماع نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۸۱ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

اجماع اطلاق ندارد ولی وسعت دارد

پس از که اجماع و نص بود، سید می فرماید: مطلب دیگری هم باید این جا مورد توجه قرار بگیرد و آن این است که اجماع اطلاق ندارد اما توسعه دارد. مثلا ببینید گستره سیره عقلاء تقریبا از هر دلیل لفظی وسیع تر است، پس تنها فراگیری و وسعت معنای اطلاق نیست. مدلول اجماع بدون در نظر گرفتن اطلاق- اطلاق این است که مشکوک را هم شامل بشود، اما مدلول قطعی اگر وسعت داشت در حد وسیع، این اطلاق نیست- مدلول وسیع است. لذا سیدنا الاستاد می فرماید: اجماع درباره اشتراط طهارت محل برای سجده مثل اشتراط طهارت در لباس و بدن است. همان طوری که در لباس و بدن اشتراط در هر دو حالت وجود داشت (در حالت اضطرار و اختیار)، همان گونه اشتراط طهارت محل در سجده در هر دو حالت وجود دارد، این قلمرو مشخص اجماع است و اطلاق نیست. بنابراین هر دو حالت را شامل می شود و از این جهت مانعی نداریم برای این که بگوییم اشتراط طهارت محل در سجده در حالت اختیار و اضطرار محقق است. این اشتراط ثابت و مسلم است. در نتیجه باید اعاده شود.

حدیث لا تعاد می گوید سجده مذکور اعاده نمی خواهد

اما حدیث لا تعاد اینجا می آید. اگر حدیث لا تعاد نبود، این جا حکم اعاده بود. اما حدیث لا تعاد می گوید این سجده را که انجام داده اید، فرض ما این است که یک سجده است، الان بعد از اتمام صلاه امکان تطهیر فراهم شد، ایا صلاه را اعاده کنید؟ قاعده می گوید لا تعاد. اشکال: لا تعاد می گوید که مستثنی و مستثنی منه این بود که مستثنی سجده بود، پس باید اعاده بشود. جواب این است که دو تا سجده نیست و یک سجده است. اگر دو تا سجده بود، حدیث لاتعاد می گفت تعاد، در صورت صدمه و وارد شدن نقص به یک سجده حدیث لا تعاد امر به اعاده نمی کند اما اگر دو تا سجده به نقص بربخورد، حدیث لا تعاد می گوید تعاد.

ص: ۶۲۶

تحقیق مسئله

اما تحقیق مسئله این است که در بحث قبلی گفتیم و معیار را معرفی کردیم که معیار این است که پس از که اضطرار محقق بشود، ماموربه به امر اضطراری موجب اجزاء است. و براساس قاعده اجزاء، اعاده وجهی ندارد.

در حال اضطرار مستوعب، اجزاء محقق می شود نه در غیر مستوعب

این جا حقیقت مطلب این است که اضطرار محقق نیست، چون مقصود از اضطرار، اضطرار مستوعب است. این که می گوید «لا- یجب علیه الاعاده بعد التمکن»، معلوم است که اضطرار مستوعب نیست و می تواند به محل طاهر هم بعد از اتمام نماز دوباره سجده به عمل بیاورد. اضطرار که مستوعب نبود، موضوع برای عنوان ثانوی محقق نشده است و موضوع برای حکم به صحت آماده نیست که اضطرار متعلق به مکلف است و ضرورت متعلق به عمل است.

نظر سید حکیم بر لزوم مستوعب بودن اجماع است

لذا سید الحکیم در فتوا می فرماید: باید در این صورت از مسئله اگر بگوییم اعاده واجب نیست، اضطرار باید مستمر و مستوعب باشد و الا شک در اضطرار مساوی با عدم اضطرار است.

رد فرمایش آقای خویی بر وسعت اجماع

مضافا بر این اجماعی که گفته شده است، هرچند سید فرمودند مدلول آن وسیع است، اما گفته می شود که این مطلب یک ادعاء است و یک واقعیت نیست و شبیه مصادره است. اعلام می شود که مدلول وسیع است، از کجا؟ ما شک می کنیم که شک در شمول اجماع مساوی با عدم شمول است. مضافا بر این که ایشان فرمودند دلیل ما تنها اجماع نیست و از ارتکاز ذهنی اصحاب استفاده کردیم و از روایت اشتراط محل سجده استفاده شد، اما گفته می شود آن استفاده و آن دلالت اطلاق ندارد. برای این که یک ارتکاز است. هر دلیلی که شکل لفظی ندارد، زمینه برای اطلاق ندارد. ارتکاز که شکل لفظ ندارد و ذاتا از اطلاق محروم است. دلیل لفظی را هم بگویید، از جهت به نتیجه نمی رسد. برای اثبات اشتراط طهارت محل مفید است اما اطلاق ندارد. از جهتی که دلالت لفظی باشد و اطلاقی داشته باشد، تاثیرگذار نیست. در نتیجه احتیاط واجب این است که اگر سجده اضطرارا بر محل نجس انجام شود و بعد از انجام آن، تمکن برای سجده در محل طاهر به وجود بیاید، باید اعاده شود و حرجی هم نیست.

ص: ۶۲۷

مسئله سیزدهم: سجده بر محل نجس جهلا یا نسیانا

مسئله سیزدهم می فرماید: «اذا سجد علی الموضع النجس جهلا أو نسیانا لا یجب علیه الاعاده و ان کان احوط»، می فرماید: اگر کسی بر موضع نجس جهلا یا نسیانا سجده کند، اعاده واجب نیست.

استناد به اجماع بر عدم لزوم اعاده

سید الحکیم دلیل این مطلب را همان دلیل مسئله قبلی می داند که اجماع است. و اما سیدنا الاستاد هم در این مسئله تقریبا همان مسئله قبلی را اعلام می کند و در آخر می فرماید: از حدیث لا تعاد استفاده می شود. و اشکال نشود که سجده این جا اصلا انجام نشده بلکه سجده با وصف خاص انجام نشده. در اصطلاح شرع معنای سجده همان معنای عرفی آن است که پیشانی بر زمین گذاشتن است. سجده صورت گرفته است بلکه یک وصف اضافی آن طهارت محل رعایت نشده است. این طهارت محل که رعایت نشده است، شک می کنیم که پس از رفع جهل و نسیان آیا شرط است یا شرط نیست، به برائت مراجعه می کنیم و اعاده نیست.

نظر برخی از فقهاء بر احتیاط بر اعاده سجده مذکور

اما تحقیق این است که همانطور که در آخر مسئله آمده است «و ان کان احوط»، اعاده احوط است. سید ابوالحسن اصفهانی و سید بروجردی و امام خمینی و محقق نائینی و آقا ضیاء عراقی قدس الله اسرارهم، می فرمایند: «الاحتیاط لا یترک»،

استناد به حدیث لا تعاد

مرحوم آقا ضیاء شرح آن را داده است که در این مورد حدیث لا ـ تعاد مورد جهل را شامل می شود و مورد نسیان را شامل نمی شود. علی الاقل شمول قاعده لا تعاد بر مورد نسیان محل بحث است. البته بر مبنای سید الاستاد حدیث لاتعاد موارد نسیان را هم شامل می شود.

استناد به حدیث رفع

اما جهلی که با حدیث رفع مغتفر است، جهلی است که دو خصوصیت د ارد: ۱. جهل قصوری، ۲. مربوط به نجاست لباس و بدن بود. اما تعدی بکنیم از آن جهل به مورد سجده، این تعدی وجهی ندارد. شک در تعدی و عمومیت می کنیم و شک در شمول مساوی با عدم شمول است. بنابراین در این مسئله هم احتیاط واجب این است که اگر کسی جهلا و نسیانا سجده بر موضع نجس انجام داد، باید اعاده شود. دلیل نهایی ما هم این است که شک در اجزاء داریم. قاعده اجزاء که شامل نشود، دلیل بر اجزاء نیست و طبیعتا اعاده مقتضای قواعد است. پس احتیاط وجوبی اعاده خواهد بود.

تفسیر آیه ۲۰۷ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۲۰۷ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۲۰۷ بقره و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله و الله رؤف بالعباد

آیه ۲۰۷ سوره بقره: خدای متعال می فرماید: «و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله و الله رؤف بالعباد»

ص: ۶۲۹

ترجمه

از مردم کسی است که نفس خودش را بذل می کند برای به دست آوردن رضای خدا و خداوند به بندگان رؤف است.

نکات آیه

اما توجه به این آیه: اولا می بینیم این کار همه مردم نیست. «و من الناس» بعضی از مردم است. و بعد هم عملی که انجام می شود، عبادت یا صرف مال یا جهاد متعارف هم به حساب نمی آید بلکه به نحو خاصی کسی که نفس خودش را در جهت رضای خدا عرضه کند. پس این یک نوع بذل نفس به صورت خاص است و به صورت جهاد هم نیست، چون جهاد آیات دیگری دارد. بنابراین پس از این مقدار فهم، باید برویم پیدا کردن حقیقت. («و هو یهدی السبیل» (۱) ، این معنایش چیست؟ اولا در آیات قرآن «هدی للناس» (۲) آمده و بعد آمده است که «انا هدیناه السبیل» (۳) آمده و بعد آمده «هو یهدی السبیل».

ظاهر امر این است که «هـدیناه» با «یهـدی»، ماضـی با مضارع فرق می کند. معنای «هدیناه السبیل» هدایت عامه است و خداوند برای انسـان عقـل داده و فطرت داده و ارسـال رسـل و نبوت. «و هو یهـدی السبیل» هـدایت ویژه است، تکاملی است. جایی که برود آدم کنجـاوی کنـد که برسـد به یک حقیقتی، خـدا هـدایت می کنـد. این نکته را تجربه کنیـد، به دنبال تحقیق علمی که برویـد، یکی از جاهـای هـدایت ویژه کـار علمی است. برویـد دنبـال کار علمی، جاهایی که بحث های عمیقی هم است که او هـدایت و کمک می کنـد. مثلا یک بحث علمی را دقت می کنید اما معلوم نمی شود، ولی یک مرتبه بعد از مطالعه دوم و در حین اسـتمرار مطالعه می بینید که یک راه حلی به ذهن تان آمد، این «و هو یهدی السبیل» است. بنابراین مسـئله «یهدی السبیل» مصداق قطعی آن کار تحقیق علمی است.)

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۴.

۲- بقره/سوره۲، آیه۱۸۵.

۳- انسان/سوره۷۶، آیه۳.

در آیه قرآن تعمق که کنید، می بینید یک خصوصیتی دارد اما نمی دانید از کجا تشخیص بدهید، این جا نوبت می رسد به «و هو یهدی السبیل». ما بعد از که دیدیم، بعضی از مردم است و آن هم جان خودش را می دهد برای رضایت خدا به شکل ویژه، این همه مردم که نیست و فرد خاصی است که مورد توجه قرآن گرفته است، این بذل نفس به عنوان جهاد هم نیست، پس این چه باشد؟ با دقت در متن رسیدیم که چه کسی باشد.

یهدی السبیل هدایت ویژه است

«یهدی السبیل» دو گونه است: یک «یهدی السبیل» الهامی است و یک «یهدی السبیل» لطفی است. الهامی که همان جمله بسیار پر نور حضرت صدیقه طاهره سلام الله تعالی علیها که می فرماید: «الحمد لله علی ما انعم و له الشکر علی ما الهم». یکی از نعمت های خدا همین نعمت علم است، نعمت تعمق است. اگر خدا بر ما این نعمت را نمی داد، از ما که چیزی ساخته نبوده و خدا این نعمت را به ما داده، نعمت تعمق در قرآن چه نعمتی است. و شکر خدا بر آن چه که برای ما الهام کرد. تعمق کنیم به قرآن، یک الهامی می آید و یک مرتبه به ذهن مان می رسد که معنا باید این باشد. یک فردی می گوید که در من در آیه تطهیر یک مقدار مشکل داشتم که ابناء عامه اشکال می کنند که ابتدای آیه تطهیر زنان پیامبر است و بعد از آیه تطهیر هم خطاب به زنان پیامبر است، آن ها می گویند که این هم مربوط به زنان پیامبر است. یکی از مراجع بود، می گفت یک مرتبه به ذهنم آمد که نکته این بوده که درباره زنان پیامبر صحبت می شود، مسئله عادی است که مثل زنان های دیگر عادی نباشید و تبرج جاهلیت نداشته باشید و یک امر به معروف های عادی برای مردم عادی است منتها تذکر می دهد که مثل زنان عادی نباشید. این خطاب نشان می دهد که معصوم نیست که این حرف ها را پیامبر برایش می گوید. بعد دیدیم صدر که این است، یک مرتبه توهم می شود که این اهل بیت چه می شود سرنوشت آن؟ جمله پرانتز جواب سوال مقدر است که اهل بیت حساب آن ها جداست. اهل بیت که توهم شد، دفع دخل مقدر است و طریق بیان فرق کرد و ضمیرها هم فرق کرد که مذکر شد، توهم و سوال قطعا به ذهن می آید که زن ها با اهل بیت فاصله آن ها کم است، اهل بیت مطهرون هستند و اهل عصمت هستند. بعد دوباره بحث را ادامه داد. که این می گوید برایم الهام شد. تا جایی که در من در تفسیر دیده ام، دفع دخل مقدر و جواب سوال مقدر به این خصوصیات در تفاسیر نیامده. در تفاسیر نصوص زیادی نقل شده از طریق شیعه و سنی که آیه تطهیر درباره اهل بیت است اما توجیه شکل برای مستشکلین به این صورت ندیده ام.

ص: ۶۳۱

هدایت لطفی

هـدایت دو قسم است: یا هدایت الهامی است یا لطفی. از طریق لطف «وجوده لطف و غیبته لطف آخر». از طریق لطف یعنی از طریق روایات اهل بیت علیهم السلام. او که در رأس امیرالمومنین در قرآن «انما انت منذر و لکل قوم هاد» (۱) ، منظور از هاد امیرالمومنین است و این «یهدی السبیل» است و تا ابد هم ادامه دارد و الان هم هـدایت می کند و امام که حی و میت ندارد و همه ائمه هـدایت می کند مخصوصا آقای ما که دست اش بالای سر ماست و کمتر از این آدم کور است. «و من کان فی هذه اعمی فهو فی الاخره اعمی» (۲) که کسانی که امام خودش را الان نمی بینند هم میته جاهلیه است که این جا هم کور است و آخرت هم کور است.

مراجعه به تفاسیر

مراجعه می کنیم به روایات: درکتاب تفسیر عیاشی عن جابر عن ابی جعفر علیه السلام «قال اما قوله و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله و الله روف بالعباد فانها انزلت فی علی بن ابی طالب علیه السلام حین بذل نفسه لله و لرسوله لیله اضطجع علی فراش رسول الله لما طلبته کفار قریش» (۳) ، کفار قریش که حضرت رسول را تعقیب می کردند و قصد جان آن حضرت را داشتند، در آن مکانی که حضرت رسول می خوابید، امیرالمومنین آمد در بستر حضرت رسول و جان خودش را در راه خدا خواست فدای حضرت رسول کند. روایت دوم: عن ابن عباس، ابن عباس راوی معروفی است در طریق ابناء عامه منتها از روات اهل بیت هم به روایات ابن عباس استناد می شود و قابل اعتماد در حد نقل است. «قال شراء علی علیه السلام بنفسه لبس ثوب النبی ثم نام مکانه»، لباس پیامبر را بر تن کرد و جایی که پیامبر می خوابید، آن جا می خوابید، «فکان المشرکون یرمون رسول الله»، مشرکین با سنگ می انداختند به سوی پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم، «قال فجاء ابوبکر و علی نائم»، ابوبکر با آن گروه جلوتر آمد، آن مشرکینی که آمدند که سنگ می انداختند به طرف پیامبر اعظم در جمع آن مشرکین، طبق این روایت آن شخص هم بوده. «فجاء ابوبکر و علی نائم و ابوبکر یحسب انه نبی الله فقال این نبی الله فقال علی ان نبی الله قد انطلق نحو بئر میمون فادرک قال فانطلق ابوبکر فدخل معه الغار» (۴) ، از این روایت آن چه استفاده کردیم که راهی که ابوبکر دنبال کرد این بود که آمد با گروهی از مشرکین که به حضرت رسول حمله کردند و ابوبکر هم آن جا بود. مشرکین آمدند حمله کردند و سنگ انداختند، ابوبکر جلو آمد و شک کرد که کسی که به او حمله می شود آدم عادی نیست و آسیبی به او وارد نمی شود و جلو آمد و فکر کرد که پیامبر است و دید که پیامبر نیست و علی است، حالا ابوبکر هم بگویید از باب اتفاق ناظر بوده یا اتفاق افتاده، آمده. مشرکین آمدند شروع کردند به سنگ زدن، سنگ زدن که به نتیجه نرسید، ابوبکر جلو آمد و دید که حضرت رسول نیست. راهش را می رفت خلیفه اول و در خدمت حضرت رسول خواست نزدیک بشود، دید حضرت رسول نیست و حضرت علی است، ابوبکر سوال کرد که حضرت رسول کجاست؟ گفت رفت به طرف بئر میمون. ابوبکر این جا راه افتاد تا حضرت رسول را پیدا کند، رفت حضرت رسول را پیدا کرد تا این که رسید به غار و در محضر رسول مشرف شد و شب در غار بود همراه با حضرت رسول که از نظر ابناء عامه بهترین فضیلت برای ابوبکر همین فضیلت است که با حضرت رسول در غار بوده است. یک نکته تفسیری باید بگوییم که از دو تا آیه در کنار هم قرار بدهیم، یک نتیجه می گیریم. در غار که بود و شب بود و تنها پیامبر اعظم و ابوبکر خلیفه اول، یک مرتبه ابوبکر ترسید، حضرت رسول به ابوبکر خطاب کرد، فرمود «لا تحزن ان الله معنا» (۵) ، پس «لا تحزن» قطعا با قرینه غار و تناسب حکم و موضوع، «لا تحزن» ابتدایی نیست و

معنـایش این است که غم و حزن و انـدوه بر او مسـتولی شـده بود. لـذا پیامبر فرمود «لا تحزن». و آیه دیگری هم آمـده که «ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (۶) ، ممکن است بگوییـد که ابوبکر از خلفای بوده و اولیاء الله پیامبر و امام معصوم بوده. و ابناء عامه هم ادعاء نمی کنند که ابوبکر وصـی پیامبر است یا خلیفه پیامبر است بلکه می گویند خلیفه مسـلمین است به تصویب سـقیفه و ما هم این را منکر نیستیم و کسی هم انکار نمی کند. اما امام قطعا کسی نمی گوید این امام است و در قرآن و نصوص و ابنـاء عـامه ایشـان را از اولیـاء نمی گویـد پس آیه به تضـاد برنخورد. اما یک آیه دیگر داریم که «فمن تبع هـدای فلاخوف علیهم و لا هم یحزنون» (۷) ، کسـی که هدایت حق را پذیرفته است، او خوف و حزنی ندارد. مخصوصا کسی که در جوار رسول الله الاعظم هم باشـد. جواب این سوال را بایـد ابناء عامه عنایت بکننـد که دو آیه از نظر تفصـیلی چگونه است. اما کتـاب شواهـد التنزیل که از اعتبار بالایی برخوردار است. می فرمایـد: در روایت مسـندی است که آیه «و من الناس من یشـری نفسه ابتغاء مرضات الله»، روایت پانزده راوی در سـند آمده تا آخر که از ابوسـعید خدری نقل می کند که منظور از من یشری، «بات علی بن ابی طالب علی فراش رسول الله صـلی الله علیه و آله و سلم فاوحی الله الی جبرئیل و مکائیل انی قد آخیت بینهما»، اخوت بین پیامبر و حضـرت علی در متن تفسـیر روایی شواهـد التنزیل است. «و جعلت عمر احـدکما اطول من الآخر فبات علی فراشه یقیه بنفسه احبطا الی الارض فاحفظاه من عـدوه»، جبرئیـل و مکائیـل نـازل شـد و حضـرت علی را حفظ کردنـد از شـر مشرکین حمله کنندگان. بعد هم آمده: «فکان جبرئیل عند رأسه و مکائیل عن رجله و جبرئیل ینادی بخ بخ من مثلک یابن ابی طـالب الله عزوجل یباهی بک الملائکه» (۸) ، فخر می کنـد ملائکه الله به وجود تو و به این ایثار تو. این روایت برای حسـکانی است و ده روایت نقل می کند که از حد متواتر هم بالاتر است. بنابراین اگر هیچ دلیلی دیگری ندارد و همین آیه در فضیلت و اخوت حضـرت علی به پیامبر و مقام و جایگاه رفیع امیرالمومنین کافی بود. تا به جایی که در مقام نبوت است که جبرئیل آمده از او حفاظت می کند و ملائکه بر وجودش افتخار می کند.

۱- رعد/سوره۱۳، آیه۷.

۲- اسراء/سوره۱۷، آیه۷۲.

۳- تفسیر عیاشی، محمـد بن معسود عیاشـی، جلـد ۱، صـفحه ۱۰۱، روایت ۲۹۲ و تفسیر برهان، جلـد ۱، صفحه ۲۰۸ و بحار الانوار، علامه مجلسی، جلد ۷، صفحه ۱۲۳ و تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، جلد ۱، صفحه ۷۱.

۴- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، جلد ۱، صفحه ۱۰۱، روایت ۲۹۳.

۵- توبه/سوره۹، آیه ۴۰.

۶- یونس/سوره ۱۰، آیه۶۲.

۷- بقره/سوره۲، آیه۳۸.

۸- شواهد التنزیل، حاکم حسکانی، جلد ۱، صفحه ۱۲۳.

نجاسات معفو در لباس و بدن نمازگزار ۹۲/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نجاسات معفو در لباس و بدن نمازگزار

فصل جدید- نجاسات معفو در لباس و بدن نمازگزار

«فصل فیما یعفی عنه فی الصلاه و هو امور: الاول دم الجروح و القروح ما لم تبرأ فی الثوب أو البدن قلیلا أو کثیرا أمکن الازاله او التبدیل بلا مشقه أم لا نعم یعتبر أن یکون مما فیه مشقه نوعیه». سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در این فصل در ادامه بحث از احکام نجاسات، مواردی را که از نجاسات در صلاه مورد عفو است، ذکر می کند.

مورد اول – خون قروح و جروح

می فرماید: نجاست هایی که در صلاه عفو شده است و تاثیرگذار نیست، چند مورد است که مورد اول دم جروح و قروح است. خونی که از زخم و دمل ها و دانه هایی که به طور مستمر بیرون می آید. خون قروح و جروح مورد عفو است تا وقتی که خوب نشده باشد، چه در ثوب باشد و چه در بدن، کم باشد یا زیاد، ازاله و تبدیل بدون مشقت ممکن باشد یا نباشد. بنابراین عفو اطلاق دارد. این متن است، اما مراجعه کنیم به اقوال فقهاء:

نظر صاحب جواهر

صاحب جواهر [(۱)](#) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اصل حکم «مما لا خلاف فیه بل الاجماع علیه محصلا و منقولا» که بحث مورد اجماع است. و بعد می فرماید: «و النصوص المستفیضه»، نصوص هم در این رابطه مستفیض است.

ص: ۶۳۳

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۱۰۰.

اجمالی در تحقق مشقت نوعی و شخصی

سوال: در متن آمده «یعتبر ان یکون مما فیه مشقه نوعیه»،

جواب: مشقت نوعی داشته باشد. اما اگر خیلی آسان باشد که نوعا ازاله آن چیزی نباشد، آن جا عفوی نیست که این را بحث می کنیم. مشقت، عسر، حرج، ضرر هیچ کدام موضوع حکم آن نوعی نیست طبق قاعده. اگر طبق قاعده عسر، ضرر، حرج نوعا موضوع حکم باشد، مستلزم این می شود که مشقت کسی دیده و سود یا ضرر را کسی دیگر ببیند. شما مشقت نمی بینید و یک فرد دیگر مشقت می بیند، شما روزه تان را نگیرید. قاعده کلی در عناوین ثانویه این است که هیچ گاه نوعی موضوع حکم نیست و شخصا می شود موضوع حکم. مثلا یک فرد جوان است و روزه نمی تواند بگیرد و حرجی است، برای شخص

او روزه نگرفتن حرام نیست.

سوال: در امور عبادی اینطور است ولی در مسائل معاملات تشخیص عرفی و افراد متعارف و غیر متعارف باید نوعی را در نظر گرفت.

جواب: آن جا که می گوییم نظر عرف برای تشخیص مشقت است نه تحقق مشقت. فرق است بین تشخیص مشقت که عرفی است و تحقق مشقت که شخصی است. موضوع حکم، تحقق شخصی مشقت است.

استناد صاحب جواهر به اجماع

بنابراین اصل مسئله مورد اجماع است. چرا صاحب جواهر می گوید هم محصل و هم منقول؟ برای این که اجماع در عصر صاحب جواهر به نام اجماع مدرکی و اجماع تعبدی وجود نداشت و فقط اجماع محصل و منقول بود و اگر کسی اشکال بکند، وارد نیست. بعد از این ایشان می فرماید: اخبار در این رابطه در حد استفاضه است. بلکه بعید نیست که در حد تواتر باشد. فرق بین استفاضه و تواتر این است که استفاضه مفید اطمینان است و تواتر مفید علم است. فرق بین استفاضه و تواتر همان فرق بین علم و اطمینان است. اما تحقق آن نوعی است یا شخصی؟ خود هر مجتهد برای خودش بینه و بین الله اطمینان حاصل شد، می شود استفاضه و علم حاصل شد، می شود تواتر. منتها معیارهایش را داشته باشد. یک فردی شکاک است، صد تا روایت هم از باب مبالغه در اختیارش باشد، یقین پیدا نمی کند. یا یک آدم خوش باوری است و با دو روایت صحیح اعلایی ببیند، یقین پیدا می کند. بنابراین از لحاظ روایت در حد مستفیضه است.

ص: ۶۳۴

روایات در وسائل الشیعه

اما روایاتی که وارد شده است:

مصححه ابی بصیر

اولین روایت عبارت است از مصححه ابی بصیر که سید الاستاد این را موثقه می گوید اما سید الحکیم مصححه می گوید.

فرق معتبره با مصححه

معتبره آن است که توثیق خاص نـدرد ولی توثیق عام دارد. مصـحححه این است که یک راوی مشترک است بین عامی و امامی یا فطحی و امامی و بعد از تحقیق ثابت می شود که این راوی مشترک، راوی امامی است. و مورد دوم آن این است که روایت حسنه است و مدح دارد و بعد هم از خارج عمل اصحاب بر آن اضافه می شود و مدح در حد توثیق می رسد که این می شود مصـححه. این جا یک راوی مشترک بوده و بعد اطمینان حاصل شده است که امامی است که می شود مصـححه. سـند روایت: محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد که این دو تا از اجلاء هستند و شیخ شیخ کلینی است. عن معاویه بن حکیم که از توثیق برخوردار است. عن معلی بن عثمان که توثیق خاص دارد، عن ابی بصیر،

ترجمه معلی بن عثمان نزد آقای خویی و آقای حکیم (ره)

این معلی بن عثمان که احتمال غیر امامی بودن آن داده می شـده، سـیدنا می گویـد سـند موثق است اما سـید حکیم می گوید مصـححه است. در هر صورت سـند معتبر است.«قال ابوبصـیر دخلت علی ابی جعفر و هو یصلی فقال لی قائدی ان فی ثوبه دما» کسـی که همراه و راهنمای من بود، به من گفت آقا که نماز می خوانـد در لباس او قطرات خون دیده می شود. «فلما انصـرف قلت له » پس از که آقـا از نماز فارغ شـد، سوال کردم از آقا «ان قائـدی اخبرنی ان بثوبک دما»، همراه من به من خبر داد که به لباس شـما خون است و شما نماز می خوانید. «فقال لی ان بی دمامیل و لست اغسل ثوبی حتی تبرأ» (۱) . بر بدن من دمل هایی است و من ثوبم را تطهیر نمی کنم تا این که دمل ها خوب بشود. این روایت با سـند درست و با دلالت واضـح، دلالت دارد بر مطلوب و هیچ قید و شرطی هم در این روایت دیده نمی شود. مقید به سیلان یا مشقت نیست و اطلاق دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

صحیحه محمد بن مسلم

روایت دیگر صحیحه محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام، عنه یعنی عن محمد بن یعقوب عن الحسین بن سعید اهوازی عن فضاله بن ایوب و صفوان بن یحیی عن العلا بن رزین عن محمد بن مسلم که رجال از ثقات هستند. «قال سألته عن الرجل یخرج به القروح فلا تزال تدمی کیف یصلی فقال یصلی و ان کانت الدماء تسیل (۱) (۳)»، سوال کرد از آقا که قروح و دمل هایی دارد که مستمرا خون بیرون می دهد، چگونه نماز بخواند؟ فرمود: هرچند خون جریان دارد، نمازش را بخواند و اشکالی نخواهد داشت.

صحیحه ابی بصیر

روایت سوم: عن احمد بن محمد عن ابیه، احمد بن محمد بن عیسی است و عن ابیه هم محمد بن عیسی اشعری که از اجلاء و ثقات است. و محمد بن خالد برقی و العباس جمیعا عن عبدالله بن مغیره عن عبد الله بن مسکان عن لیث المرادی که ابی بصیر است، که سند صحیحه است، «قال قلت لابی عبدالله علیه السلام الرجل تکون به الدمامیل و القروح فجلده و ثیابه مملوه دما وقیحا و ثیابا بمنزله جلده فقال یصلی فی ثیابه و لا یغسلها و لا شئ علیه (۲) (۴)»، مضمون همان مضمون روایت های قبلی است که خون ریزی خیلی زیاد بوده و لباس مملو از خون و چرک بوده طوری که ثیاب او مثل پوست شده، آیا در آن ثوب و در آن حالت نماز بخواند؟ فرمود: در همان ثوب نماز بخواند و نیاز به غسل و شستن ندارد و هیچ مسئولیتی به عهده آن شخص نیست و نمازش درست است. ما به ذکر همین سه روایت اکتفاء می کنیم. سه روایتی که از نظر سند معتبر است و دلالت در حد صریح است و اطلاق هم دارد، مطلب و مدعا به طور واضح به اثبات می رسد که دم قروح در ثوب و بدن در حال صلاه مورد عفو است و بدون هیچ شرطی نه شرط سیلان است و نه شرط مشقت. این روایات و اجماع هم از یک سو و استفاضه بودن این روایات از سوی دیگر مطلب در نهایت استحکام است. اما بحث این است که آیا در عفو سیلان و مشقت شرط است یا شرط نیست؟

ص: ۶۳۶

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۴، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۵، ط اسلامیه.

سوال: در آن روایت که آمده عن احدهما تسمیه این روایت چه خواهد بود؟

جواب: در تسمیه این روایت هیچ شکی نیست. چون با توجه به مکانت محمد بن مسلم و زراره و ابابصیر هیچ گاهی روایت از غیر معصوم نقل نمی کنند و مخصوصا در اصطلاح روایی احدهما احد الصادقین است. بررسی قید مشقت و سیلان در عفو دماء قروح و جروح

اما مطلب دوم که آیا این حکم شرط و قیدی دارد یا ندارد؟

نظر سید حکیم (ره)

سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: مشهور این است که این عفو مقید به دو قید است: مشقت و سیلان. اگر مشقت یا سیلانی نباشد، معفو عنه نیست. یک قید برمی گردد به موضوع و قید دیگر برمی گردد به مکلف.

نظر محقق حلی در معتبر و شرایع بر شرطیت مشقت و سیلان

محقق حلی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب معتبر (۲) و در کتاب شرائع (۳) می فرماید: مشقت و سیلان دم در عفو شرط است. پس از که در معتبر و شرائع دیده شد، مشهور می شود که قول مشهور در متن شرائع است.

نظر شهید ثانی در مسالک، سیلان را شرط نمی داند

اما شهید ثانی (۴) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این متن قابل التزام نیست. برای این که نصوص بر خلاف آن است و نصوص اطلاق دارد که مشقت باشد یا نباشد و سیلان باشد یا نباشد. تا وقتی که خوب نشده و لو یک مقدار صبح خون ریزی داشته و یک مقدار هم عصر ولی خوب نشده و سیلان ندارد، خون آن معفو است.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۶.

۲- المعتبر، محقق حلی، جلد ۱، صفحه ۴۲۹.

۳- شرائع الاسلام، محقق حلی، جلد ۱، صفحه ۴۳.

۴- مسالک الافهام، شهید ثانی، جلد ۱، صفحه ۱۲۴.

نظر صاحب جواهر- مشقت دلیل ندارد

و همین طور صاحب جواهر (۱) می فرماید: اشتراط مشقت دلیل ندارد و بعضی از روایات مثل مضمره سماعه که اگر گفته باشد سیلان یا مشقت شرط است، در برابر این نصوص قابل مقاومت نیست.

بیان رأی مشهور و نصوص دال بر آن

بعد از که این آراء را گفتیم، برای رأی مشهور نصوصی داریم برای دو شرط مشقت و سیلان. برای اثبات مشقت مضمره سماعه: و عنه شیخ کلینی عن احمد عن عثمان، احمد که احمد بن محمد بن عیسی است عن عثمان بن عیسی که از اجلاء و ثقات است، «قال سالته عن الرجل به الجرح و القرح فلا یستطیع ان یربطه و لا یغسل دمه قال یصلی و لا یغسل ثوبه کل یوم الا مره فانه لا یستطیع ان یغسل ثوبه کل ساعه» (۲) ، در این حدیث آمده است که توان بستن را ندارد یعنی دم سیلان دارد و مشقت دارد.

بیان مشقت در مضمره سماعه

جمله ای که در این نص آمده است و دلالت بر مشقت دارد «لا یستطیع ان یغسل ثوبه»، توان آن را ندارد و مشقت دارد. دلالت دارد بر این که مشقت شرط است در عفو. بنابراین سند درست است و در بیان خود امام علیه السلام آمده است که او توانش را ندارد یعنی بر او عسر و حرج است.

ص: ۶۳۸

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۱۰۴.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

سوال: استطاعت فقط به بند آمدن مکرر است یا قطعه قطعه است یعنی به اندازه یک نماز وقت دارید که نماز بخوانید و برای نماز بعدی باید تطهیر کنید.

جواب: کل ساعه، منظور از «کل ساعه» یعنی برای هر نماز، نه کل ساعه که وجوب تغسیل برای غیر صلاه که نیست که برای همیشه باشد. منظور از «یغسل کل ساعه» یعنی فی کل ساعه در ساعات نماز. در هر نماز که نمی تواند تطهیر کند، می شود مشقت.

ادله معفو بودن خون قروح و جروح در لباس نمازگزار ۹۲/۱۲/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله معفو بودن خون قروح و جروح در لباس نمازگزار

گفته شد که مسئله مورد اتفاق است و خلافی وجود ندارد بلکه مورد اجماع و نصوص هم در حد استفاضه است.

قید سیلان در خون قروح و جروح و مشقت در آن

اما آنچه که مورد بحث است، این است که آیا عفو نسبت به این دو تا دم مطلق است یا مشروط به مشقت و سیلان؟ نصوصی که اطلاق داشت، بیان شد و گفته شد که در آن نصوص قیدی و اشتراطی دیده نمی شود.

اخبار دال بر اشتراط مشقت

گفته می شود که اخبار دیگری است در مقابل مطلقات که این اخبار اعلام می کنند مشقت شرط است و همچنین سیلان. بنابر این این اخبار به دو دسته است: دسته اول اخباری که دلالت دارد بر اشتراط مشقت و دسته دوم اخباری که دال بر اشتراط سیلان است.

ص: ۶۳۹

مضمره سماعه

اما از دسته اول مضمره سماعه است. «قال سالته عن الرجل به الجرح و القرح فلا یستطیع ان یربطه و لا یغسل دمه قال یصلی و لا یغسل ثوبه کل یوم الا مره»، امام فرمود در همان حالت نماز بخواند و هر روز ثوبش را تغسیل و تطهیر نکند. اما آنچه محل استشهاد است که امام می فرماید:«فانه لا یستطیع ان یغسل ثوبه کل ساعه» (۱) ، که این مشقت است. بنابراین غسل و شستشو لازم نیست، چون توانش را ندارد. و چیزی که از قدرت و توان بیرون باشد، می شود مشقت و عسر و حرج. پس از این بیان استفاده می شود که در کلام امام علیه السلام آمده که مشقت شرط است در عفو. اما توضیحی در این متن که امام می فرماید: «لا یستطیع ان یغسل کل ساعه»، منظور از این «کل ساعه»، «کل ساعه» زمان نیست و طبعا مناسب نیست که چنین دستوری بیاید که اگر قروح و جروح دارد هر ساعت تطهیر کند و اگر هر ساعت نتواند تطهیر نکند، معفو است که چنین چیزی را هیچ کسی

نگفته و مناسبتی ندارد. و ثانیا تطهیر و ازاله دم از بدن واجب نفسی نیست و برای صلاه است. برای صلاه که باشد، فقط سه نوبت می خواهد برای صبح، ظهرین، عشائین. بنابراین منظور از «کل ساعه» با ظهور قرینه ای ظهور دارد به ساعت نماز.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

انواع ظهور (حاقی، بدوی، ظهور قرینه ای)

(ظهور سه قسم است: ۱. ظهور حاقی، که درجه یک از اعتبار است که از خود لفظ استفاده می شود برای اهل اصطلاح. مثلا وقتی بگوییم آب بیاورید، ظهور دارد از این آب، آبی که برای شرب است و آب گل آلوده و آب آلوده نیست. از حاق لفظ آب استفاده می شود. ۲. ظهور بدوی، این است که ابتداء و در تصور یک ظهوری دارد ولی بعد از که دقت کنیم و در تصدیق برسیم، ظهور از بین می رود. مثل این که بگوییم« اکرم العالم» ممکن است در ابتداء ظهور داشته باشد برای فقیه جامع الشرائط ولی در مرحله تصدیق که برسیم، می بینیم «اکرم العالم» اختصاص به فقیه ندارد، عالمی که متجزی باشد و درس حوزه بخواند، عالم دینی است. ۳. ظهور به توسط قرینه که عمدتا ظهور قرینه ای به وسیله قرینه تناسب حکم و موضوع به دست می آید.)

به قرینه تناسب حکم و موضوع، کل ساعه حمل بر اوقات نماز می شود

چون تطهیر مناسبت دارد برای نماز. تناسب حکم و موضوع و با ظهور قرینه ای، «کل ساعه» ظهور دارد به ساعت وقت نماز.

سوال و جواب

سوال: اگر احتمال ظهور دیگری باشد؟

جواب: ظهور تا وقتی حجت است که ظهور مقابلی نداشته باشد. اما احتمال ظهور مقابل، تحقق ظهور مقابل نیست. احتمال ظهور مقابل خدشه ای به تحقق ظهور وارد نمی کند.

سوال: مشقت در هر چیزی به حسب آن است. ولی تا وقتی که این خون خوب نشده، تا چهار پنج روز هم می تواند نماز بخواند بنابراین شامل اوقات نماز می شود.

جواب: این ها قضایای حقیقیه است و هر کجا که موضوع بود، حکم آن می آید.

نقد و بررسی استدلال به روایت سماعه

بیان مرحوم آقای خویی در کم اعتباری روایت مضمره فوق

سیدنا الاستاد (۱) می فرماید: استدلال به این مضمره برای اثبات مطلب کافی نیست. اولا این روایت مضمره است. مضمره سماعه مثل مضمره زراره و محمد بن مسلم نیست که شک نکنیم که غیر از امام نقل می کند و احتمال می دهیم. احتمال بدهیم که از یک فقیهی یا از یک راوی نقل کرده باشد، همان احتمال عقلایی کافی است.

کلمه لا یستطیع درکلام سائل است نه امام (ع)

و ثانیا در این روایت می بینید که آمده است در متن «فلا یستطیع ان یربطه» و در کلام امام هم آمده «لا یستطیع ان یغسل ثوبه»، در این جا کلمه «لا یستطیع» مفروض سوال است. امام ابتداء این را بیان نکرده، سائل سوال می کند که این فرد «لا یستطیع»، امام می فرماید: الان که «لا یستطیع» پس برایش غسل و تطهیر لازم نیست. براساس مفروض سوال این کلمه «لا یستطیع» در کلام امام آمده و خود امام «لا یستطیع» را به عنوان شرط اعلام نکرده است.

ص: ۶۴۲

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۹۴.

مضمره قابل معارضه با مطلقات نیست

و ثالثا این مضمره همانطوری که صاحب جواهر (۱) می فرماید: قابل معارضه با مطلقات نیست. مطلقاتی است که بعضی از آن ها عابی از تقیید است نه مطلق متعارف که بگویید تقیید با مطلق تعارض نمی کند. بلکه از مطلقات عابی از تقیید است. در نتیجه از مضمره چیزی به دست نیامد. و مضمره اینطور معنا می کنیم که همان عفو مطلق است و «لا یستطیع» مفروض سوال بوده و مشقت باشد عفو است چون مشقت موضوع سوال بوده نه این که شرط باشد.

مورد مخصص نیست چون بیان نیست و عمل است و از ادله لبیه است

سوال: چون امام در مقام بیان بوده، می توانسته آن شرط را نیاورد و مطلق بیاورد.

جواب: اگر بنا شود که امام علیه السلام طبق مفروض سوال بیان را اعلام بکند، این می شود تطبیق. یک نکته این است که مورد مخصص نمی شود، چون مورد، بیان نیست و عمل است. فقط برای خودش است و بیرون از محدوده خودش را کار ندارد نه اثباتا و نه نفیا.

مورد استثنائی مخصص واقع شدن مورد

اما یک صورت است که مورد مخصص می شود و آن جایی است که تطبیق باشد. اگر مسئله تطبیق بود، آن حکم نسبت به آن مسئله خاصی بیان شده. تطبیق آن است که امام حکم را بر اساس مفروض سوال بیان بکند. سوال یک خصوصیاتی دارد و امام می فرماید سوال با این خصوصیات حکم آن این است که این حکم اختصاص به این مورد دارد.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۱۰۴.

سوال: اگر شک کردیم که تطبیق است؟

جواب: عـدم تطبیق است. هر عنوان وجودی که برای خودش آثاری دارد، باید وجود آن محرز باشد و شک در وجود و تحقق آن مساوی با عدم آن است.

روایت دوم صحیحه محمد بن مسلم

امـا روایت دوم در این بـاره مورد اسـتدلال قرار گرفته است که عبارت است از صـحیحه محمـد بن مسـلم، این صـحیحه را ابن ادریس در مستطرفات سرائر از کتاب نوادر احمد بن محمد بن ابی نصر بزنطی نقل کرده.

توضیح کتاب نوادر بزنطی

کتاب نوادر بزنطی درست و معتبر است و اگر رجالی روایت را از نوادر نقل بکند، همان نقل سند آن معتبر است. بنابراین سند معتبر است. در این صـحیحه آمده است «ان صاحب القرحه التی لا یستطیع صابحها ربطها و لا حبس دمها یصلی و لا یغسل ثوبه فی الیوم اکثر من مره»، متن این روایت مثـل متن قبلی است ولی این این «لاـ یسـتطیع» در کلام امام آمـده و موضوع با قیـد بیان شده است برای کسی که نمی تواند آن دم را ببندد و نمی تواند از جریان آن جلو گیری بکند.

کلمه لا یستطیع در روایت محمد بن مسلم حمل بر مشقت شده است

کلمه «لا یستطیع» مساوی با مشقت است و سند هم درست است و بیان هم بیان امام است. و آن اشکال روایت قبلی که مضمره است و مشقت مفروض سوال است، نیست.

ص: ۶۴۴

تحقیق مطلب

اما تحقیق این است که گفته می شود دلالت این روایت هم بر مطلوب کامل نیست.

اضمار در روایت محمد بن مسلم مشکلی ندارد

اولا این روایت هرچند مضمره است ولی مضمره محمد بن مسلم اشکالی ندارد، چون محمد بن مسلم و زراره و ابابصیر روایتی که نقل می کنند فقط از صادقین علیهما السلام نقل می کنند.

دلالت روایت فوق براساس قرائن باید به صورت عام مجموعی باشد

اما دلالت روایت که آمده «لا یغسل ثوبه فی الیوم اکثر من مره»، سید الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مشقتی که از این روایت استفاده می شود، براساس قرائن باید مشقت من حیث المجموع باشد یعنی به شکل عام مجموعی که فردی که در متن گرفتاری اش با قروح اگر همیشه شستشو بکند روزی چند نوبت و در مجموع این مشقت دارد.

روایت جهت دارد

و بعد در آخر اعلام می کند: «لا یغسل ثوبه الا مره» که این روایت در جهت بیان وظیفه فرد گرفتار است. نه این که بگوید که مشقت شرط است در عفو. و مشقت اگر از «لا یستطیع» استفاده می شود، اشاره به این است که اگر هر روز چند نوبت شستشو بکند، می شود مشقت. پس روزی یک بار شستشو بکند مثل غسل مستحاضه. بنابراین روایت جهت آن بیان وظیفه برای فرد گرفتار است نه اعلام اشتراط. بنابراین این دو تا روایت دلالتش بر مشقت کامل نیست.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۷.

ادله معفو بودن خون قروح و جروح در لباس نمازگزار ۹۲/۱۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله معفو بودن خون قروح و جروح در لباس نمازگزار

بررسی دلالت روایات دال بر معفو بودن خون قروح و جروح مشروط به مشقت و سیلان

گفته شد که در این مسئله قول به اشتراط وجود دارد که می گویند عفو از نجاست قروح و جروح مشقت و سیلان شرط است. و اخباری که برای استدلال در این جهت مورد استفاده قرار گرفته اند، به دو دسته است. دسته اول روایاتی بود که استدلال شده بود در جهت اثبات اشتراط مشقت که گفته شد و شرح آن بیان کردیم و نتیجه این شد که آن روایات دلالت شان بر اشتراط کامل نیست.

روایات دال بر اشتراط سیلان در خون قروح و جروح

اما دسته دوم روایات که گفته می شود دلالت دارد بر اشتراط به سیلان،

روایت مرسله سماعه بن مهران

از این روایات مرسله سماعه بن مهران است، سند آن: و عنه که محمد بن یعقوب کلینی است، عن موسی بن عمران که از مشایخ شیخ کلینی است و مورد اعتماد و وثوق است.

مقایسه روایات محمد بن ابی عمیر با روایات صحیح مسلم وصحیح بخاری از نظر تعداد

عن محمد بن ابی عمیر که فوق اعتبار است و عدد روایات ابن ابی عمیر حدود ۴۴۰۰ نقل کرده که از کل روایات صحیحین بخاری و مسلم روایاتش بیشتر است که کل روایات صحیح مسلم و صحیح بخاری حدود ۳۰۰۰ تاست. و از وثاقت و اعتماد آن فوق اعتبار است که می شود از اوتاد به قول سید بحر العلوم که (و سته الاولی من الامجاد، اربعه منهم من الاوتاد). عن بعض اصحابنا که می شود مرسله عن سماعه بن مهران «عن ابی عبدالله علیه السلام قال اذا کان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا یغسله حتی یبرأ و ینقطع الدم» (۱) ، از امام صادق علیه السلام که فرمود: اگر به کسی زخم سائلی باشد، این ظهور نیست بلکه صریح است. خون زخم سیلان داشت و به ثوب هم اصابت کرد، غسل واجب نیست و معفو عنه است تا خوب بشود و خون قطع شود. این حدیث سند مرسل است ولی مرسل ابن ابی عمیر است. مرسل ابن ابی عمیر مثل مسند ثقات است. شیخ طائفه درباره مشایخ ثقات در عده بحث حجیت خبر می فرماید: این سه نفر ابن ابی عمیر و بزنطی و صفوان «لا یرسلون الا عن ثقه». و نجاشی درباره ابن ابی عمیر در کتاب رجال خود می فرماید: درباره مراسیل ابن ابی عمیر اصحاب تسالم دارند به اعتبار و وثاقت. پس ابن ابی عمیر از بین سه نفر هم یک مزیتی دارد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۷، ط اسلامیه.

سوال: در روایت آمده عن بعض اصحابنا

جواب: منظور از اصحابنا یعنی مشهور بین اصحاب است. عمل مشهور درباره توثیق، توثیق عملی است که آن هم نجاشی نقل بکند و ثانیا عده ای از اصحاب که به مراسیل ابن ابی عمیر اعتماد بکنند، اصحاب رجال هستند. پس توثیق و اعتبار مراسیل ابن ابی عمیر ثابت و مسلم است. بنابراین سند روایت مشکل ندارد.

عمار ساباطی (فتحی مذهب) و سماعه بن مهران (واقفی مذهب) ولی روایات آنان به خاطر کثرت روایت و عمل اصحاب موثق محسوب می شود

سوال: آیا سماعه ضعیف نیست؟

جواب: سماعه واقفی است و توثیق خاص دارد و روایاتش موثقه است. سماعه و عمار یکی واقفی و دیگری فطحی و توثیق خاص دارند و روایاتشان موثقه است ولی معتبر است. کثرت روایت هم دارند و عمل اصحاب هم دارند و توثیق خاص هم دارند. بنابراین سند معتبر است بر مبنای مشهور از رجالیین. اما دلالت این روایت: در دو قسمتی از این روایت استناد می شود. قسمت اول جرح سائل که صریح در سیلان است که دخل دارد در اصل تحقق موضوع. قسمت دوم روایت که مورد استدلال قرار گرفته «ینقطع الدم»، غایت عفو انقطاع دم است و این کشف می کند که دم سیلان دارد و عفو ادامه دارد تا این که دم قطع بشود. پس دو قسمت از روایت دلالت کرد بر مطلوب و سند هم که درست بود، به نتیجه رسیدیم که در عفو سیلان شرط است.

ص: ۶۴۷

صحیحه عبدالرحمن بن عبدالله

اما روایت دوم: صحیحه عبد الرحمن بن عبدالله، و عنه عن محمد بن اسماعیل که همان محمد بن اسماعیل بزیع است که از اجلاء و ثقات است. عن ظریف بن ناصح که معتبر است، عن ابان بن عثمان که جزء اصحاب اجماع است، عن عبدالرحمن بن عبدالله که از اجلاء و ثقات است و این حدیث معتبر است. «قال قلت لابی عبدالله علیه السلام الجرح یکون فی مکان لا یقدر علی ربطه»، زخم در بدن مکلف در جایی است که قابل بستن نیست تا خون آن بند بیاید، «فیسیل منه الدم و القیح فیصیب ثوبی»، از آن زخم خون جریان و سیلان دارد و به ثوب ام اصابت می کند. «فقال علیه السلام دعه فلا یضرک ان لا تغسله» (۱) ، کنار بگذار و هیچ مشکلی نیست که آن را شستشو نکنید و ضرری وارد نمی شود یعنی معفو عنه است. دلالت این روایت و روایت قبلی به اصل مطلوب کامل است که عفو است. و اما عفو را در این دو تا روایت می بینیم که مشروط است به سیلان، که گفته است «فیسیل منه الدم»، فرق است بین «یسیل» و «سال» که «سال» ممکن است یک لحظه سیلان کرده و قطع شده اما «یسیل» یعنی استمرار دارد بنابراین سیلان مستمر را اعلام می کند. بنابراین بر اساس این دو روایت معتبر می توانیم اعلام بکنیم که عفو در صورتی است که دم سیلان داشته باشد. اگر سیلانی نباشد، موضوع برای عفو محقق نشده است و باید تطهیر و تغسیل کرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۶، ط اسلامیه.

نظر مرحوم آقای خویی در مورد دو روایت فوق

سیدنا الاستاد (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: استدلال به این دو روایت کامل نیست و اشتراط به سیلان استفاده نمی شود.

سند مرسل نزد آقای خویی اعتبار ندارد

اما روایت اول که مرسله سماعه بود، می فرماید: روایت سماعه که مرسل است و مرسل ابن ابی عمیر است. بر مبنای ایشان مرسل از اعتبار ساقط است. حتی ما گفته ایم که جایی که بحث جبران از ضعف بیاید و جایی که بحث از وثاقت شخص بیاید و جایی که بحث از عمل اصحاب به میان بیاید، جایی است که سند باشد. سندی باشد و عمل اصحاب آن را جبران کند اما اگر سند نباشد، سالبه منتفی به انتفاء موضوع است. و آن مطلبی که درباره ابن ابی عمیر که «لا یرسلون الا عن ثقه»، آن توجیه دارد و ربطی به اعتبار انسان ندارد. ممکن است بعض مواردی قرینه باشد و با قرائنی مرسل ابن ابی عمیر را اصحاب اعتبار کرده اند از راه متن یا تایید به ظاهر قرآن. اما به طور مطلق کسی نمی تواند طبق قاعده بگوید که ارسال اعتبار دارد که اگر بگوید یعنی سند بدون سند مستند است. در ارسال اصلا سند نیست تا از اعتبار آن بحث به میان بیاید.

دلالت روایت نزد آقای خویی

ص: ۶۴۹

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۹۳.

و ثانیا این که گفته شد هم از صدر روایت و هم از ذیل روایت استفاده می شود، می فرماید: اگر در صدر، عبارت طوری بود که ساختار قضیه شرطیه می شد به این صورت که موضوعی بود و محمولی بود و شرط تعلق می گرفت به محمول، قضیه می شود شرطیه مثلا می گفتیم «اذا سال الدم»، در این صورت زمینه برای مفهوم درست می شد.

براساس مفهوم شرط

اما در متن عبارت این است که گفته اند: «اذا کان بالرجل جرح سائل» که قید موضوع می شود نه محمول اما در قضیه شرطیه، مشروط محمول است. اگر موضوع، مشروط بود در صورت انتفاء شرط می شود سالبه منتفی به انتفاء موضوع که آمده «اذا کان بالرجل جرح سائل» و انتفاء آن می شود اگر رجل زخمی نبود که دیگر حکمی نیست. اما قضیه شرطیه وقتی محقق می شد که شرط را به حکم مربوط می کردیم و می گفتیم «سأل عن الرجل اذا سال الدم» که اگر دم سیلان داشت و موضوع محقق است که دم است و این دم دو حالت دارد: سیلان و عدم سیلان و موضوع در هر حالت محفوظ است و قضیه شرطیه محقق است. معیار اصلی برای تحقق مفهوم در قضیه شرطیه، ثبات موضوع در دو حالت است. این که بگوییم «اذا سال الدم ما هو حکمه»؟ در جواب آمده باشد که «لا یجب الغسل»، که مفهوم پیدا می کند که اگر سیلان ندارد، غسل واجب است. در اینجا سوال شده از رجل زخمی که قید موضوع است، رجل زخمی اگر دم جرح او سیلان داشت حکم آن چه می شود؟ می گوییم قابل عفو است اما مفهوم ندارد که اگر سیلان نداشته باشد، چه می شود. برای این مفهوم ندارد که رجل زخمی که نباشد، منتفی به انتفاء موضوع است. بنابراین مفهوم شرط در این جا وجود ندارد.

ص: ۶۵۰

براساس مفهوم وصف

اما اگر بگوییم مفهوم وصف است، که سائل وصف است،

نظر مشهور و غیر مشهور در مفهوم شرط و وصف

اما مشهور این است که شرط مفهوم دارد و مشهور این است که وصف مفهوم ندارد و نظر غیر مشهور این است که شرط مفهوم ندارد و نظر غیر مشهور این است که وصف مشهور دارد. سیدنا الاستاد می فرماید: ما در مفهوم وصف یک قید قائلیم، می گوییم وصف در یک صورت مفهوم دارد و آن در صورتی است که وصف را اگر مفهوم برایش قائل نشویم، موجب لغویت آن بشود. برای تقیید آمده باشد که اگر نادیده بگیریم، لغو بشود. اما اگر وصف فائده ای دیگری غیر از تقیید داشته باشد، در این جا وصف فائده دارد و آن تمهیدی برای تنقیح و توضیح سوال است. سوال ما از آلوده شدن لباس است که آلوده می شود به دم، سائل گفته است که تمهید برای این باشد که خون به لباس اصابت می کند. پس وصف فائده دارد و با داشتن فائده غیر از فائده غیر از تقیید جایی برای مفهوم وجود ندارد. بنابراین مفهوم شرط و مفهوم وصف به نتیجه نرسید.

اما استناد به ذیل روایت (انقطاع دم آیا غایت عفو است یا غایت برئ

اما استدلال به ذیل روایت که انقطاع به دم است که گفتیم انقطاع خبر از سیلان می دهد. جوابش را سید فرموده اند که این انقطاع غایت دم نیست بلکه این انقطاع وصف برئ است. چون که گفته است «حتی یبرأ و ینقطع الدم»، بُرئ را توضیح داده و این غایت برای عفو نیست و غایت برای عفو، برئ است و انقطاع دم هم توضیح برای برئ است. دلیل این مطلب متن است که آمده است «حتی یبرأ و ینقطع الدم»، انقطاع دم را بعد از بُرئ آورده و ظهور بر این دارد که برئ حاصل بشود و دم قطع بشود. بنابراین از این انقطاع دم استفاده ای برای سیلان استفاده نمی شود.

ص: ۶۵۱

اما بررسی صحیحه عبد الرحمن بن عبدالله

اما صحیحه عبدالرحمن که گفته شده بود «فیسیل منه الدم»، جوابش آن این است که این «یسیل الدم» در کلام سائل است و در کلام امام نیست. اگر یک روایتی را دیدیم در کلام سائل بود، در حد تنقیح موضوع است و بیان حکم نیست. و این مطلب که گفته است «حتی یسیل الدم» در کلام سائل است و امام جواب داده است بر فرض موضوع که اگر سیلان دم باشد، معفو است و این دلالت بر اشتراط بر سیلان نمی کند. پس این دو روایت به نتیجه نرسید.

ادامه بحث از معفو بودن خون قروح و جروح ۹۲/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث از معفو بودن خون قروح و جروح

خلاصه بحث از معفو بودن خون قروح و جروح آن شد که مشقت و سیلان در خون مذکور شرط نیست

گفته شد که اظهار می شود عفو مشروط به مشقت و سیلان است و در این رابطه استناد می شود به روایاتی که دو دسته بود که هر دو دسته بررسی شد و دلالت آن بر اشتراط مشقت و سیلان به اثبات نرسید. در نتیجه نصوص به اطلاقات خودشان باقی است و فتوا همان است که در متن سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: «دم الجروح و القروح ما لم تبرأ فی الثوب أو البدن قلیلا کان أو کثیرا أمکن الازاله او التبدیل بلا مشقه أم لا».

ص: ۶۵۲

بررسی لزوم غسل مره فی کل یوم در خون قروح و جروح

در ضمن روایات به مطلبی برخوردیم که وظیفه این است که «فی کل یوم غسل مره»، آیا لازم است؟

اشاره مجدد به مضمره سماعه بن مهران

گفته می شود که مضمره سماعه که فرمود: «فانه لا یستطیع ان یغسل ثوبه کل ساعه» (۱) و قبل آن فرمود: «لا یصلی ثوبه کل یوم الا مره»، و همین طور در صحیحه محمد بن مسلم که در مستطرفات سرائر آمده بود، اشاره داشت به غسل کل یوم مره، اگر ما این مطلب از این نصوص استفاده کنیم، این حکم به دست می آید که دم قروح و جروح معفو است یعنی در هر نمازی واجب نیست ولی روزی یک بار واجب است. این مطلبی بود که در این دو روایت آمده بود.

بیان مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد (۲) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مطلب قابل التزام نیست که براساس مضمره سماعه و صحیحه محمد بن مسلم وظیفه این باشد که درباره دم قروح و جروح باید روزی یک بار بدن یا لباس تطهیر بشود.

اتکاء مرحوم خویی بخاطر اعراض مشهور نیست

برای این که اولا نه به خاطر اعراض، چون ما گفتیم اعراض مشـهور در حد ذات خودش اعتبار ندارد، نه اعراض مشـهور اعتبار دارد به عنوان یـک دلیل و نه عمل مشـهور و احیانا اعراض و عمل مـدرکی است. و اگر هم مـدرکی نباشـد، اعراض نه اجماع است و نه نص است، مشـهور به دلیلی پیش خودشان بوده، اعراض کرده اند. این که می گویند این قسـمت معرض عنها است، به این اعراض استناد نمی کنیم.

ص: ۶۵۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۲، ط اسلامیه.

۲- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۹۶.

توضیح اعراض مدرکی

سوال: چطوری اعراض مدرکی می شود؟

جواب: اعراض هم مثل اجماع مدرکی می تواند باشد. مثلا اگر از یک روایتی اعراض کرده اند می بینیم به این دلیل بوده است که یک روایت اقوای معارض دارد. اعراض شاید به دلیل استناد به آن نکته قوت باشد که از این دست برداشته .

علت عدم اعتناء آقای خویی به روایت سماعه بخاطر اشتهار است

بلکه به جهت اینکه این مسئله تطهیر دم قروح و جروح از اشتهار فوق العاده ای برخوردار است. این اشتهار برای ما می تواند کارساز باشد که اگر در این رابطه غسل مره کل یوم بود تا حالا برای ما رسیده بود. مثل این که درباره اقامه این بحث را می کنیم که اقامه واجب است یا واجب نیست؟ می گوییم اشتهاری که این عمل دارد و عمل که اشتهار داشت، خصوصیات آن بارز است و اگر وجوب بود، برای ما بیان می شد و مخفی نمی ماند. حالا که مخفی مانده و خبری در فقه در این رابطه به ثبت نرسیده، معلوم است که از این خصوصیت یعنی غسل مره خبری نیست.

سوال: مبنای مرحوم خویی فقط حجیت شهرت قدمایی بود.

جواب: این درباره حجیت شهرت بحث نمی کند، این درباره اشتهار بحث می کند. می گوید این عمل از یک اشتهار و از یک تحقق وجودی بارزی برخوردار است که قابل اخفاء نیست. و این عمل با این اشتهار اگر حکم غسل مره یومیه بود، قطعا به ما می رسید و الان که می بینیم که در فقه این حکم ثبت نشده، بنابراین کشف می کنیم که قطعا از این حکم در کتاب فقه خبری نیست. چون می شود بگوییم که اتفاق وجود دارد بر عدم وجوب این غسل مره فی کل یوم. هرچند در بین فقهاء فقط صاحب حدائق (۱) تمایل به این مطلب دارد ولی صریحا فتوا اعلام نکرده است. تمایل ایشان هم مدرکی است چون ایشان اخباری است و چیزی که در مدالیل اخباری ببیند، به آن جذب می شود. این انجذاب صاحب حدائق هم مدرکی است و تنها هم است و در حد میل است نه در حد فتوا، پس می توانیم بگوییم که عدم این حکم مورد اتفاق است.

ص: ۶۵۴

۱- حدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، جلد ۵، صفحه ۳۰۴.

سوال: فرق شهرت و اشتهار چیست؟

جواب: اولاـ فرق بین اشتهار و شهرت این است که اشتهار نسبت به اعمال است. عملی که از اسم و رسم بالاـیی بین فقهاء برخوردار باشد و بین متدینین، می گوییم اشتهار دارد مثل اقامه در صلاه که مربوط به عمل است. اما شهرت مربوط می شود به صاحبنظران که یک عمل بین صاحبنظران مشهور باشد و آراء صاحبنظران نسبت به آن حکم یا آن روایت اگر توافق و اجتماع داشت، می گوییم این روایت مورد شهرت فقهاء قرار گرفته است. و آن جاست که بحث می کنیم از اعتبار و حجیت شهرت که این شهرت اعتبار و حجیت دارد یا ندارد. اشتهار نه به عنوان دلیل می شود و نه ربطی به باب حجیت دارد و به عنوان موضوع یا زمینه برای استفاده از این اشتهار در جهت اثبات مطلوب است.

جمع روایات وارده

و ثانیا امر دائر می شود بین مطلقات و تقیید. روایات و نصوصی داشتیم دال بر عفو به طور مطلق و آن نصوص در حد استفاضه بود و این دو تا روایت یکی سند آن بی اشکال است و دیگری هم مضمره است که مضمره سماعه است و ممکن است از زراره یا از محمد بن مسلم نقل کرده باشد نه از معصوم، بنابراین این مضمره هم خالی از اشکال نیست. فقط سند روایتی را که محمد بن مسلم نقل می کند، درست است اما خبر واحد می شود در برابر مستفیض

ص: ۶۵۵

نظر مرحوم آقای صاحب جواهر

صاحب جواهر (۱) فرمودند: این روایات توان مقاومت در برابر آن روایات مستفیضه را ندارد و لحن هم لحن تخصیص نیست تا بگوییم که تعارضی در کار نیست. ابتداء آن لحن تعارض می شود و در همان تعارض ابتدایی این روایت دال بر تقیید باید کنار گذاشته شود بخاطر آن روایات مستفیضه که است. اشکال سوم که در این روایات ما مطلقاتی داریم عابی از تخصیص است. در آن روایت سماعه بن مهران از امام صادق فرمود: «فلا یغسله حتی یبرأ و ینقطع الدم» (۲) که این عابی از تقیید است که بگوییم یغسله یومیه مره، و همینطور مصححه ابوبصیر که در آن روایت آمده است امام فرمود: «و لست اغسل ثوبی حتی تبرأ» (۳) ، اصلا غسل و تغسیلی نیست تا این که زخم خوب شود و برئ حاصل بشود. در اینجا اصلا زمینه برای تقیید وجود ندارد.

قول تحقیق

پس از آن که دیدیم حکم ثابت نشد و تقیید هم امکان نداشت، نتیجه ای که می خواهیم از این بحث اعلام بکنیم این است که حکم تطهیر ثوب و بدن یومیه مره، حمل می شود بر استحباب. در صورتی که عسر و حرج نباشد و در صورت عسر و حرج استحباب ندارد. مثلا زمینه آماده است و هوا گرم است و کسی بتواند روزی یک بار تطهیر بکند ثوب و بدنش را از جهت آلوده شدن به دم قروح و جروح، مستحب است و این را هم رجاء و طبق قاعده مستحب است هرچند احتیاط ما برای این است که فتوای بر استحباب ندیدم. هرچند استحباب معونه زیاد ندارد ولی چون فقهاء نگفته اند، ما می گوییم رجاء مستحب است. مطلبی که در ضمن روایات آمده بود، کامل شد.

ص: ۶۵۶

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، جلد ۶، صفحه ۱۰۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۷، ط اسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، جلد ۲، باب ۲۲ از ابواب نجاسات، حدیث ۱، ط اسلامیه.

قید مشقت نوعیه در فتوای سید یزدی (ره)

در ادامه فتوا، نکته ای را سید آورده است که آن نکته عبارت از این است که می فرماید: «نعم یعتبر ان یکون مما فیه مشقه نوعیه»، معتبر است در عفو که مشقت نوعیه وجود داشته باشد. نوعا یعنی از شأن دمامیل و این گونه زخم ها این باشد که شستشو و تطهیر برای آدم عادی و متعارف مشقت داشته باشد.

بیان مرحوم آقای حکیم در توضیح مشقت نوعیه و به عنوان قید حکم

سیدنا الحکیم (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره مشقت نوعیه که سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه اعلام کرده است، اگر نظرشان این باشد که تکرار شستشو در هر ساعت مشقت داشته باشد طبق آنچه که از موثقه سماعه استفاده می شود که تکرار آن هر ساعت دشوار است، اگر منظور از این مشقت این باشد، قابل قبول می باشد. و الا اگر مشقت را به عنوان موضوع حکم یعنی عنوان ثانوی اعلام بکنیم، دلیل بر اعتبار مشقت وجود ندارد.

مشقت ممکن است حکمت حکم باشد یا قید حکم

بعد هم این مطلب را شرح می دهد، می فرماید: مشقت ممکن است مشقت حکمت باشد نه علت. اگر مشقت حکمت باشد، قابل قبول است و با وضعیت عمل تطبیق می کند. حکمت همیشه نیست و نوعا است. (حکمت وضع قانون، مصلحت نوعیه و مشقت نوعیه است. و اشکال نمی شود که مثلا گفتید از چراغ قرمز عبور نکنید، اینجا مردم با احتیاط هستند و تصادفی صورت نمی گیرد، می گوییم تصادف و اشکال در رفت و آمد حکمت است و مصلحت نوعیه دارد. مصلحت نوعیه در قوانین وضعیه می شود مصلحت و ملاک برای جعل قانون.) اما خلاف ظاهر روایت است. از روایت حکمت استفاده نمی شود. در روایت سماعه می فرماید: تکرار هر ساعت مشقت دارد و این با علت تطبیق می کند نه با حکمت. بنابراین می فرماید: باید بگوییم توجیه صحیح در این رابطه این است که بیان امام در این روایت که اشاره به مشقت دارد، بیان مربوط می شود به فرض سوال. بیان بر سوال مفروض واقع می شود و می گوید حکم بر مفروض سوال این است. چون در سوال آمده بود «لا یستطیع» و امام فرمود: «فانه لا یستطیع».

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، جلد ۱، صفحه ۵۵۸.

فرق تعلیل (لانه کذا) با (فانه کذا) در عبارات فقهی

لـذا سـید الحکیم هم می فرمایـد: فرق است بین تعبیر «لانه کـذا» و تعبیر «فانه کذا»، اگر «فانه کذا» باشد متفرع بر سوال است و مطلب قبلی است و مربـوط می شود به فرض سوال. که می گوییم فقـاع مسـکر نجس است، در جواب می گویـد «فـان الفقـاع المسکر نجس»، که این بیان علت نیست و حکمی است بر مفروض سوال آمده و در این مورد تطبیق کرده به این مورد. اما اگر آمده با تعبیر « الفقاع المسـکر نجس» در جواب امام فرمود: «الفقاع نجس لانه مسکر»، اگر «لانه» آمد می شود بیان علت و دائر مـدار علـت می شـود که منتفی می شـود هنگـام انتفـاء علت و نجـاست مربـوط می شـود به اسـکار و منتفی می شـود به انتفـاء اسـکار.این جا تعبیر این است که «فانه لا یستطیع» و چون «فانه» آمده، روی مفروض سوال حکم را بیان می کند. بنابراین تا این جا مطلب معلوم شد که منظور از مشـقت، مشـقتی نیست که عنوان ثانوی باشد بلکه منظور از مشقت می شود مشقت نوعیه و با آن شرحی که داده شد.

حاصل آن که منظور از مشقت، مشقت نوعیه است

تحقیـق ایـن اسـت که مشـقت دو قسم است: ۱. مشـقت به عنـوان موضـوع برای حکم که بشـود عنـوان ثـانوی که می شـود در حقیقت عسـر و حرج که عسر ابتدای مشقت است و حرج انتهای مشقت است. اگر مشقت عنوان ثانوی باشد که موضوع حکم باشد، نیازی به این روایات نداریم. قاعده نفی عسر و حرج نافی حکم می شود و رفع حکم می کند و نیاز به روایت نداریم. از طرف دیگر در این روایات هم عسر و حرج در مجموع «حتی تبرأ»، «یسیل»، «حتی ینقطع» اشارت هایی به مشقت داشت.

ص: ۶۵۸

توضیح مشقت نوعی و شخصی و مدار حکم بر آنها

می گوییم جمع بین قاعده و نص این می شود که حمل می کنیم مشقت را به مشقت نوعیه. در قاعده نفی حرج آن حرج و مشقتی که موضوع حکم است، عبارت است از مشقت شخصیه اما در جعل حکم مشقت نوعی می تواند حکمت باشد. مشقت نوعی فقط جایگاهش حکمت قرار گرفتن است نه موضوع حکم.

تایید مطلب با بیان مرحوم آقای خویی در تنقیح

بنابراین می گوییم همانطور که سیدنا الاستاد (۱) اشاره می کند که این نصوص در حقیقت مشقت را مورد اشاره قرار داده، اشاره به واقع دارد. اما تحقیق این است که این نصوص ارشاد به واقعیت است. چون ایشان می فرماید: دماميل شأن شان این است که تطهیر مشقت دارد یعنی مشقت نوعیه دارد هرچند مشقت شخصیه نباشد.

حمل نصوص بر ارشاد که وصف طبیعی قروح و جروح مشقت است

بنابراین در نصوص ارشاداتی است به سوی مشقت نوعیه که آن مشقت نوعیه می شود وصف واقعی برای موضوع که قروح و جروح وصف طبیعی آن مشقت است. مشقت را قید موضوع قرار نداده بلکه مشقت طبیعی است و چیزی که طبیعی باشد و به آن اشاره کند، می شود ارشاد. بنابراین مشقت نوعیه که اعلام شده است، درست است اما به عنوان شرط شرعی اعلام نمی شود و دلیلی هم ندارد بلکه یک واقعیتی است که مورد ارشاد قرار گرفته است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، جلد ۳، صفحه ۳۹۶.

تفسیر آیه ۲۰۸ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۲/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۲۰۸ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۲۰۸ سوره بقره

آیه شماره ۲۰۸ سوره بقره: «یاءیها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه و لا تتبعوا خطوات الشیطان انه لکم عدو مبین».

ترجمه

خدای متعال می فرماید: ای کسانی که ایمان آورده اید، همه با هم وارد سلم بشوید و پیروی از خط و رسم شیطان نکنید که شیطان برای شما دشمن آشکار است. این آیه هم دارای دو جنبه است: تولی و تبری.

یک سوال تفسیری مربوط به آیه قبل که گفته بودیم که آیه قرآن در موارد متعددی می گوید «ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» (۱) و در جایی دیگر آمده است «لا تحزن ان الله معنا» (۲) ، نتیجه این می شود که این فردی که در کنار پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم مورد حزن و اندوه واقع شده است، از اولیاء الله نباشد. و در جایی دیگر می گوید «فمن تبع هدای فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون»، (۳) اولیاء نباشد اما اگر کسی هدایت شده هم باشد، خوف و حزنی ندارد. سوال شد که خطاب درباره حضرت موسی آمده که «لا تخف» (۴) ، گفتیم این یک بیان بلاغی است، «لا تخف» تشجیع است.

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه ۶۲.

۲- توبه/سوره۹، آیه ۴۰.

۳- بقره/سوره۲، آیه۳۸.

۴- نمل/سوره۲۷، آیه ۱۰.

اما اینکه خطاب به حضرت لوط آمده و پیامبران معصوم آمده که «لا تحزن انا منجوک» (۱) ، جواب آن این است که در آن آیه خدای متعال برای حضرت لوط فرشتگانی را به کمک فرستاده، آن فرشتگان که آمدند به صورت آدم های عادی بودند و صورت شان نشان نمی داد که فرشته هستند، این ها که رسیدند به کمک حضرت لوط از سوی خدا، حضرت لوط که تنها بود از آن ها وحشت می کرد و آن ها گفتند «لا تحزن انا منجوک» و خطاب خدا نیست بنابراین اصلا اشکال وارد نیست. بیان از سوی آن نیروهایی کمکی است و آن ها گفته باشند اشکالی ندارد و خدا نفرموده. براساس ظاهر و ذهن امکانی شان و حضرت لوط هم براساس ظاهر امر که عده ای آمد به طرف او بنابراین در معرض آن بود که یک نیرویی بر او هجوم بیاورد و حضرت لوط را مورد هجوم و فشار قرار بدهد،آن ها گفتند ناراحت نباش ما از سوی خدا آمده ایم، کمک می کنیم. بنابراین «لاـ تحزن» که از سوی خدا نباشد، اشکالی برنمی خوریم. این ها را آن نیروی کمکی گفته اند و اینگونه گفتن ها در آن

موقعیت بسیار امر عـادی است و براساس طبیعت و جریان عادی پیامبری که تنها است و مردم می آینـد هجوم می آورنـد، این افراد براساس آن شـرائط طبیعی باید پیامبر حزن داشته باشند و این ها هم براساس همان جریان و فهم عادی گفتند «لا تحزن انا منجوك»، «لاـ تحزن» از سوی این هـاست و بـا بیـان قرآن که می فرمایـد «ان اولیـاء الله لاـ خوف علیهم و لا هم یحزنون» تضاد نـدارد. قائل این «لا تحزن» مخلوق هسـتند نه خالق. مخلوق با طبیعت امکانی و با ذوق ممکناتی بیان می کند نه با قدرت و علم و اراده پروردگاری. بنابراین در این قسمت اشکال وارد نیست.

ص: ۶۶۱

۱- عنکبوت/سوره۲۹، آیه۳۳.

سوال: آیا فرشتگان نمی دانند که اولیاء الله خوف وحزن ندارند؟

جواب: اولا فرشتگان نمی داننـد آنچه را خدا بدانند. فرشتگان آیا سوال نکردند درباره سجده به آدم و این از عدم فهم شان اعلام کردند. فرشتگان عالم مطلق نیستند. و ثانیا فرشتگان طبیعت امکانی دارند و سیرشان سیر طبیعی و امکانی است و شرائط طبیعی است. براساس شرائط طبیعی معرضیت برای حزن بود و آن ها هم براساس آن درکی که داشتند که حزن وارد ذهن حضرت لوط نشود گفت «لا تحزن انا منجوک» ما یاران تو هستیم و از سوی خدا آمده ایم. در صورتی که «لا تحزن» از طرف آن ها باشد با نفی حزن از اولیاء که از سوی خداست، تضاد ندارد. آن از سوی موجود مخلوق است و او هم از سوی خالق است.

سوال:

جواب: این اشکال صریح بود که از طرفی قرآن می گوید «ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون» و اطلاق آن قطعی است و صفت اولیاء است نه برای همه. این را تطبیق کنید برای پیامبر و ائمه معصومین مطالعه کنید که نه خوفی داشتند و نه حزنی قطعا. و آیات دیگری که به پیامبر گفته شده است «لا تحزن» اگر از سوی خدای متعال گفته می شد، جای سوال بود. اما از سوی خدا گفته نشده و از سوی مخلوق گفته شده است پس تناقض از اساس منتفی است. در کلام واحد از متکلم واحد متناقض سر بزند اما اگر یک متکلم چیزی بگوید و متکلم دیگر چیز دیگر بگوید، تضاد و تناقض نیست. و آن ها که گفته اند اولا عالم به کل نیستند و در مسائل دیگری دیدیم که ملائکه سوال می کنند به این سجده بکنیم و این از ما بهتر است، یعنی نشان می دهد عالم به کل نیستند و محیط به کل فقط خداست. و ثانیا وضعیت واقعی پیامبر در آن شرائط طبیعت حال اقتضاء می کند که وحشت بکند و این ها هم در شکل بشر بودند نه در شکل ملائکه و اعلام کردند که انا منجوک، ما در قالب بشر نیروی کمکی آمده ایم و وحشت نکنیم.

دقت در آیه

اما آیه «ادخلوا فی السلم»، بعد از ترجمه می بینیم که کلمه «سلم» آمده که یک راه هدایتی را نشان می دهد و بعد از آن هم یک راه انحرافی است که خطوات شیطان را متابعت نکنید. تولی و تبری است، «ادخلوا فی السلم» تولی است و «و لا تتبعوا خطوات الشیطان» که همان اعدای اهل بیت است و خطوات شیطانی هستند.

مراجعه به تفاسیر

شیخ عیاشی در تفسیر عیاشی روایتی نقل می کند عن ابی بصیر «قال سمعت ابا عبدالله علیه السلام یاءیها الذین ادخلوا فی السلم کافه و لا تتبعوا خطوات الشیطان قال اتدری ما السلم، قلت انت اعلم یا مولای، قال ولایه علی و الائمه الاوصیاء من بعده، قال و خطوات الشیطان و الله ولایه فلان و فلان» (۱) (۲) (۳) . روایت دوم: عن زراره و حمران و محمد بن مسلم «عن ابی جعفر و ابی عبدالله علیهما السلام قال سألناهما عن قول الله یاءیها الذین آمنوا ادخلوا فی السلم کافه قال امروا بمعرفتنا» (۴) ، وارد سلم بشوید که سلم همان معرفت اهل بیت است. کسی که در پوشش ولایت است، هم از نظر روحی آسایش دارد و هم در زندگی آسایش دارد و هم در خطرناک ترین مرحله زندگی که مرگ باشد، سلم دارد چون معرفت را براساس روایت صحیح السند امیرالمومنین در دم مرگ ملاقات می کند و آرامش او از آن جا شروع می شود. روایت سوم: جابر بن عبدالله از امام باقر علیه السلام «فی قول الله تعالی یاءیها الذین آمنوا ادخلوا فی السلام کافه و لا تتبعوا خطوات الشیطان قال السلم هم آل محمد أمر الله بالدخول فیه» (۵) (۶) . در تفسیر قمی در ذیل این آیه آمده «السلم ولایه امیرالمومنین علیه السلام» . درکتاب الدر المنثور روایتی از ابن عباس است که «السلم الطاعه» ، و طاعت هم «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم» (۷) که می شود ولایت منتها صریح نمی گویند.روایت چهارم: از ابی بکر کلبی از امام باقر علیه السلام «ادخلوا فی السلام کافه هو ولایتنا» (۸) ، یعنی راه هدایت و مسیر اصلی برای همه انسان ها این است. دنیا که مشکل دارد، یک مشکل دارد و آن دوری از ولایت امیرالمومنین است. ولایت امیرالمومنین که بر دنیا حاکم بشود «تملأ الارض قسطا و عدلا بعد ما ملئت جورا و ظلما». اولین کسی که مضمون این آیه را در زمان حضرت علی علیه السلام به مردم ابلاغ کرد تا مرز شهادت، فاطمه الزهراء سلام الله تعالی علیها بوده. احتمالا در خانه بعضی از انصار رفت و دعوت به ولایت کرد که «ادخلوا فی السلم». این اولین دعوت از سوی حضرت زهرا بود. ایامی که در پیش رو داریم، ایام شهادت حضرت صدیقه است. کتاب تفسیر منسوب به حضرت امام عسگری سلام الله علیه در این تفسیر آمده که حضرت صدیقه طاهره فرمود: «سمعت ابی» از پدر بزرگوارم شنیدم، روایت باید این گونه باشد. روایتی داریم در مذاهب دیگر که قال عکرمه، قال ابوهریره، قال مجاهد. روایت باید اینگونه باشد که امام صادق می فرماید من روایتی نقل نمی کند مگر از آباء من و از جدم رسول الله. دیگر آن روایتی که «قالت عائشه» یا «قال مجاهد» که اسم معصوم را هم نمی برند و خیلی به ندرت اسم معصوم را می برند. «سمعت ابی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم ان علماء شیعتنا یحشرون فیخلع علیهم من خلع الکرامات علی قدر کثره علومهم و جدهم فی ارشاد عباد الله». آن عنایت ها و خلعت هایی که داده می شود برای علمای شیعه ما، هر کسی به اندازه ارشاد عباد الله، منادی هم نداء می کند «أیها الکافلون لأیتام آل محمد» برای این علماء روز قیامت این عنوان داده می شود که کافلین ایتام آل نبی و شما این ها را سرپرستی می کردید. در ابتدای همین روایت می فرماید: ثوابی که درباره جواب مسئله دارد، یک ثوابی است که فقط قدر و اندازه اش خدا می داند. حضرت صدیقه طاهره سلام الله تعالی علیها اولین مبلغ ولایت است و اولین مدافع ولایت امیرالمومنین و اولین شهید

راه ولایت است.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۲، روایت ۲۹۴ .

۲- تفسیر برهان، ج ۱، ص ۲۰۸ .

۳- تفسیر صافی، ج ۱، ص ۱۸۲.

۴- تفسیر عیاشی محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۲، روایت ۲۹۵.

۵- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۲، روایت ۲۹۶.

۶- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۷۱.

۷- نساء/سوره ۴، آیه ۵۹.

۸- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۰۲، روایت ۲۹۷.

معفو بودن خون قروح و جروح ۹۳/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معفو بودن خون قروح و جروح

توصیه اخلاقی و یادآوری اهمیت فقه

برای یک روحانی نفس حیات بخش حضور در درس و بحث مخصوصا فراگیری فقه است که «العلم نور» یعنی الفقه نور «یقذفه الله فی قلب من یشاء» که موهبت الهی است. که مکرر گفته ایم که اگر حل مشکل زندگی و یا سلامت جسمی و یا رفع ناملایمات هم در نظر بگیریم، راه حل آن این است که بحث فقه را ادامه بدهیم. یک تجربه کنید که یک روز جلسه می آیید بعد از تفکر کوتاه ببینید جلسه بحث آمد، روح آدم آزادتر و باطن آدم شادتر و کارها هم رونق بهتری دارد. یک هفته نیایید می بینید که کسل و افسردگی و گرفتاری ها و ابتلاءات به سراغ آدم می آید. آنچه که برای یک روحانی که در حدی برسد که درس و بحث فقه را بتواند بفهمد، دیگر می شود نفس زندگی. که استادنا العلامه شیخ صدرای باکویی قدس الله نفسه الزکیه می فرمود که اگر من درس نگویم، می میرم و حقیقت هم این است که زندگی یعنی تدریس و تدرس.

فصل مربوط به امور معفو عنه- خون قروح و جروح – تتمه مطلب

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در فصل مربوط به امور معفو عنه فرمودند که دم جروح و قروح از امور معفو عنه است. این مسئله را بحث کردیم و مدارکی هم که داشت، بیان شد.

ص: ۶۶۴

اگر مشقت نوعی نباشد، باید خون قروح و جروح ازاله شود

بعد فرمود: «فان کان مما لا مشقه فی تطهیره أو تبدلیه علی نوع الناس فالاحوط ازالته أو تبدیل الثوب». یک خصوصیت در مسئله اضافه شد و آن اینکه اگر در تطهیر خون قروح و جروح مشقت نوعیه نباشد، فرمود احتیاط این است که باید آن دم قروح و جروح ازاله شود یا ثوبی که متنجس است تبدیل به ثوب طاهر بشود.

زخم قروح و جروح شرط است که قابل اعتناء باشد

بعد می فرماید: «و کذا یعتبر أن یکون الجرح مما یعتد به و له ثبات و استقرار»، در این عفو از دم قروح و جروح شرط است که جرح معتد به باشد یعنی یک زخم جزئی و زودگذر نیست. زخم قروح و جروحی که ثبات دارد و مستقر و پایدار است. بعد فرعی را نسبت به این شرط بیان می کند، می فرماید: «فالجروح الجزئیه یجب تطهیر دمها» مثل این که دست آدم زخم جزئی پیدا کرد.

منع از گسترش خون مذکور لازم نیست ولی بستن آن لازم است

بعـد می فرمایـد: «و لا یجب فیما یعفی عنه منعه عن التنجیس نعم یجب شدّه اذا کان فی موضع یتعارف شدّه»، واجب نیست در خـونی که معفو عنه است که جلوگیری کنیـد از سـرایت در محیـط اطراف آن. آنکه معفو عنه است محیـط اطرافش را هم اگر آلوده کنـد در حـد متعارف، اشـکال نـدارد. مثلا بنـد انگشت تان از آن جروح مزمن دارد و خونی از آن بیرون می آید محیط اطرافش را هم اگر فرابگیرد، اشکالی ندارد و واجب نیست که باید در همان قسمت نگه دارید. بعد می فرماید: منع از گسترش واجب نیست ولی بسـتن آن واجب است جایی که قابل بسـته شـدن است. و اگر یک جایی از بدن که زخم مزمنی دارد و قابل بسـتن نیست، ساقط است. بعد فرع بعدی را بیان می کند: «و لا یختص العفو بما فی محل الجرح فلو تعدی عن البدن الی اللباس أو الی اطراف المحـل کـان معفوا لکن بالمقـدار المتعارف فی مثل ذلک الجرح»، اینکه دم قروح و جروح معفو است، این عفو اختصـاص به روی زخم نـدارد و اگر آن خون سـرایت بکنـد به لباس، اشـکال نـدارد و مورد عفو است. این متنی بود که گفته شد.

ص: ۶۶۵

ادله مورد استناد در حکم مذکور

اما ادله ای که در این رابطه مورد استناد قرار می گیرد به طور کل اطلاقات نصوص است.

نصوص مثل صحیحه لیث مرادی (ابابصیر)

نصوصی که درباره عفو دم قروح و جروح داشتیم، مورد بررسی قرار دادیم که نصوص معتبره ای بود و اطلاقاتی داشت که آن اطلاقات اینجا را شامل می شود. یک نمونه صحیحه لیث مرادی ابابصیر «قال قلت لابی عبدالله الرجل تکون به الدمامیل و القروح فجلده و ثیابه مملوه دما وقیحا و ثیابه بمنزله جلده فقال یصلی فی ثیابه و لا یغسلها و لا شئ علیه» (۱) ، مورد این روایت به طور دقیق دمامیل و قروح آمده که دمل ها و دانه ها باشد. اینها به طور طبیعی دمامیل که خون زیاد دارند، به محیط اطراف سرایت می کنند و مشقت دارد. خصوصیت اول این بود که اگر مشقت نباشد، و روایت گفت دمامیل، که به طور طبیعی لازمه این تطهیر دمامیل، مشقت است. و عفو آن جاست که تطهیر خون قروح و جروح مشقت نوعیه دارد. پس از نصوص مشقت استفاده می شود. و ثانیا محیط اطراف خودش را قطعا آلوده می کند. عفو به خون آن موضع و خون به محیط اطراف شامل می شود. اما ثوب در همین صحیحه آمده است که «یصلی فی ثیابه»که اگر منتقل بشود از محل به ثیاب، با همان ثیاب آلوده می توانید نماز بخوانید و عفو فراگیر است بنابراین هر سه مورد را این صحیحه شامل می شود. که این صحیحه حتی می توانیم بگوییم که جزء مدلول مطابقی نصوص عفو از موضع سرایت است. یعنی آن موضعی که سرایت به عمل آمده، در نص مورد عفو اعلام شده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص۱۰۲۹، ب۲۲ از ابواب نجاسات، ح۵، ط اسلامیه.

روایت دوم: جرح را هم اشاره کرده است

موثقه عبـدالرحمن بن ابی عبـدالله که از امام صادق علیه السـلام نقل می کند «الجرح یکون فی مکان لا یقدر علی ربطه» تا می فرماید: «فیصـیب ثوبی، فقال دعه فلا یضرک أن لا تغسله» (۱) . در روایت اول فقـط دمامیل و قروح بود و در این حـدیث دوم تصـریح شـده به جرح و در این مـوثقه عبـدالرحمن بن ابی عبـدالله هم مسـئله ثـوب گفته شـده که اگر ثـوب آلـوده بشود، می فرماید: «فلا یضـرک أن لا تغسله». از این دو حدیث صحیحه و موثقه که علی الاقل اطلاق بگوییم و اگر با دقت بنگریم اطلاق هم نیست بلکه مـدلول مطابقی این دو تا حـدیث همان است که در متن آمده که محیط اطراف معفو است و اگر سـرایت بکند به لبـاس هم مورد عفو است و مشـقت نوعیه هم لازم است. لـذا جروح جزئیه مثلا سوزنی به دست آدم فرو رفت و خون آمـد، می شود زخم و باید اطلاق جرح شامل این بشود، در این رابطه جوابی که داده می شود این است که اولا ادعای انصراف بعید نیست که بگوییم عفو انصـراف دارد به آن قروح و جروحی که ثابت و مسـتقر و معتـد به است و ثانیا نص را دیدیم که دلالت دارد بر این که عفو اختصـاص به این موردی که دمامیل و قروح باشـد یا جرحی که یسـیل الـدم منه باشـد. و ثالثا جروح جزئیه مورد اطلاـق ادله تطهیر و تنجیس است. تنجیس حکمی دارد که اطلاق آن جایی است که مانعی نداشـته باشـیم و ادله تنجیس می گوید که تطهیر واجب است.

ص: ۶۶۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص ۱۰۳۰، ب۲۲ از ابواب نجاسات، ح۶، ط اسلامیه.

نکته – توضیحی درباره مشقت که عبارت از عسر و حرج است

در اصطلاح فقه مشقت عبارت است از عسر و حرج و از عناوین ثانویه است. گفته ایم که قاعده نفی عسر و حرج که دو عنوان دارد، در ابتداء مورد سوال است که یک قاعده مگر می تواند دو تا عنوان داشته باشد؟ و هر دو با هم فرق می کند که عسر چیزی است و حرج چیز دیگری است. که توجیه کرده اند عسر جسمی است و حرج روحی است و کنار هم قرار بگیرد کامل است.

عسر و حرج از افراد مشقت است

اما توجیهی که ما کردیم این است که عسر و حرج در حقیقت تحدید مشقت است. مشقت عنوان است و عسر ابتدای مشقت است و حرج انتهای مشقت است. یک عنوان است منتها تحدید کرده است. پس یک موضوع است و اشکال وارد نیست. عناوین ثانویه از قضایا حقیقیه است که منحل می شود به قضایای شخصیه، پس آن حرج و مشقتی که رافع است، حرج شخصی است و اگر این نباشد، مستلزم این می شود که رفع تکلیف از غیر موضوع بشود. نوعیه که باشد، یک فردی اصلا حرج ندارد مثلا ما می گوییم ماه رمضان تابستان سال برای افراد سالخورده حرج است نوعا، اما یک پیرمردی است که پرتوان و روزه گرفتن برای او مشقت ندارد، او روزه نگیرد برای این که برای دیگری حرج است چون آن دیگری برایش حرج است، این هم روزه نگیرد که حکم از موضوع جدا می شود.

ص: ۶۶۸

گرچه در متن مشقت نوعیه گفته شده ولی نظر استاد بر مشقت شخصیه است

بنابراین قابل قبول نیست که بگوییم در حرج مشقت نوعیه باشد. بنابراین عنوان موضوع حکم، مشقت نوعیه نمی تواند موضوع حکم باشد. که سیدنا الاستاد اینجا مشقت نوعیه را تایید می کند در حالی که در بحث اصول و قواعد فقه ضرر و حرج را شخصی اعلام می کند. در نتیجه این تحقیقی که به عمل آمد، مشقت نوعیه نباید اینجا ملاک باشد بلکه ملاک باید مشقت شخصیه باشد. لذا اگر کسی در تابستان سال که سیدنا الاستاد (۱) هم مثال می زند که شستن و تطهیر خیلی راحت باشد و هیچ مشقتی نباشد، واجب نیست. چون مشقت نوعیه کافی است. بنابراین اگر بحث کردیم که مشقت در کار است، منظور از مشقت، مشقت شخصیه خواهد بود و هر کجا مشقت وجود دارد، عفو وجود دارد و هر کجا مشقت نیست عفو هم نباشد. مثلا یک جا آب جاری است و بدن تان هم طوری است که اگر تطهیر کنید، خون برای لحظاتی بند می آید و مشکلی هم ندارد، با این وضعیت هیچ حرجی که احساس نمی کنید، این جا بگوییم تطهیر واجب نیست، کار مشکلی است.

سوال و جواب

سوال: محدوده ای که دم قروح و جروح معفو است، از روایات فهمیده می شود که چقدر است؟

جواب: فتوا و متن عروه می گوید که در حد متعارف باشد. متعارف آن این است که زخم آن جایی که قرار دارد، محیط اطراف یا لباسی که روی آن زخم قرار دارد. اما می گوید اگر پای آدم یا دست آدم زخم شده و از آن خون زخم و خون دمل اگر به دست تان چیزی اصابت کرد و بعد دست تان را به سرتان زدید و سرتان متنجس شد، که این غیر متعارف و قابل عفو نیست. عرف آن محیط اطراف و در معرض سرایت را معفو می داند. بنابراین در جمع بندی مشقتی که موضوع حکم است، مشقت رافع حکم، مشقت شخصیه است و اینجا که گفته می شود مشقت نوعیه از لحاظ قواعد کار مشکلی است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی سید ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۳۹۶.

جمع بندی بحث مشقت

بنابراین احتیاط لزومی این است که اگر فرد برای ازاله دم قروح و جروح مشقت شخصیه نداشته باشد، باید ازاله کند. مضافا بر این این جا که مشقت شخصیه نبود، زیر مجموعه آن فرع قرار می گیرد که سید فرمود که اگر تطهیر آن و ازاله آن بدون مشقت ممکن باشد، احوط ازاله آن است. بنابراین با استفاده از قسمت اول فرمایش ایشان و با تبصره ای که نسبت به معنای مشقت داشتیم، احتیاط لزومی این است که جایی که ازاله دم قروح و جروح بدون مشقت ممکن باشد، احتیاط لزومی باید ازاله بشود.

کاربرد مشقت نوعیه در وضع قوانین

اما مشقت نوعیه چه نقشی دارد؟ ۱. در وضع قوانین یا در احکام وضعیه. که برای وضع قوانین عسر و حرج نوعی یا ضرر نوعی یا مصلحت نوعی می تواند ملاک حکم باشد که این یک طریقه و ارتکاز عقلایی است. و اگر مشقت نوعیه از نصوص تعبدا استفاده بشود، تاثیرگذاری آن آنجایی است که می خواهید قروح و جروح دست تان را تطهیر کنید ولی نمی دانید الان اگر مبادرت به تطهیر بکنید، برایتان مشقت دارد یا ندارد، این قدر می دانید که مشقت نوعیه دارد که اگر مشقت نوعیه از نصوص ثابت بشود، این جا به نتیجه می رسد که براساس وجود مشقت نوعیه اقدام به تطهیر نکنید.

ادامه بحث از معفویت خون قروح و جروح ۹۳/۰۱/۱۹

ص: ۶۷۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث از معفویت خون قروح و جروح

سیـد طباطبایی یزدی قـدس الله نفسه الزکیه در ادامه امر اول از امور معفو عنه که دم قروح و جروح بود، می فرماید: «و لا یجب فیمـا یعفی عنه منعه عن التنجیس نعم یجب شـدّه اذا کـان فی موضع یتعـارف شـدّه، و لاـ یختص العفو بمـا فی محل الجرح فلو تعـدّی عن البـدن الی اللبـاس أو الی اطراف المحـل کـان معفوا لکن بالمقـدار المتعـارف فی مثل ذلک الجرح و یختلف ذلک باختلافها من حیث الکبر و الصغر و من حیث المحل فقـد یکون فی محل لازمه بحسب المتعارف التعدی الی الاطراف کثیرا أو فی محل لا یمکن شدّه فالمناط المتعارف بحسب ذلک الجرح». این فرع عبارت از این است که محیط اطراف قروح و جروح و حتی لباس اگر آلوده بشود به دم قروح و جروح، معفو عنه است که شرح آن را دادیم و گفتیم.

عدم لزوم ممانعت از سرایت خون قروح و جروح

اما این فرع که فرمود: «لا یجب فیما یعفی عنه منعه عن التنجیس نعم یجب شدّه» که توجه لازم دارد چون ظاهر عبارت خالی از غموض و یا تنافی نیست. می فرمایـد: واجب نیست که از سـرایت خون قروح و جروح ممانعت به عمل بیایـد که خون به جای دیگر نرسد. دلیل آن اطلاقات ادله عفو است و ملازمات عرفیه و عادیه است که خون قروح و جروح سـرایت می کند به محیط اطراف. و نصوص هم در این رابطه بود، صـحیحه لیث مرادی و موثقه عبدالرحمن بن ابی عبدالله که گفته شد قروح و جروحی است که به ثوب اصابت کرده و امام فرمود: «لا بأس».

ص: ۶۷۱

توضیح (لکن یجب شدّه)

امـا ایـن «نعـم یجب شـدّه» یعنی جلـوگیری کنیـد. از طرفی می گویـد «لاـ یجب منعه عن التنجیس» و از طرف دیگر می گـوید «یجب شدّه» که بسـتن برای این است که خون به جای دیگر نرسد. ظاهرا تنافی وجود دارد و اختلافی است که به وضوح دیده می شود. توجیهی که این جا می توانیم اعلام بکنیم این است که:

حمل وجود شدّ به یک امر تعبدی

۱. وجوب شـدّ ممکن است یک وجوب تعبـدی باشـد. در نصوص آمده و ما براساس آن نصوص این را انجام بدهیم. اما عدم وجوب منع از سرایت مقتضای اطلاق عفو است، بنابراین هر کدام دلیل جدا دارد.

شدّ حکم ارشادی عقلی است

۲. «یجب شدّه» در حقیقت یک وجوب ارشادی باشد. در نصوص هم که اشاره به شدّ و بستن شده است، ارشاد به امر عقلایی است که بسـتن زخم در جهت خوب شـدن و التیام است. بنابراین «یجب شـدّه» وجوب آن ارشادی است. اما حقیقت این اسـت

که این دو، توجیه است و خلاف ظاهر است و این متن هم روایت نیست.

بیان سایر توجیهات

سوال: این از باب مطلق و مقید است که مطلقا بستن واجب نیست مگر در شرائطی که امکان بستن وجود داشته باشد.

جواب: مسئله حرج در متن آمده که هم بستن و هم سرایت باید متعارف و ممکن باشد. جایی که حرجی باشد، نیاز به ذکر ندارد. اگر بستن حرجی شد، مثل بیخ گوش آدم یا زیر بغل آدم که زخمی است که بستن آن کار مشکلی است، که در صورت حرج بستن لازم نیست. اما ظاهر متن می گوید بستن زخم واجب است و منع از گسترش آن واجب نیست، که ظاهر این اضطراب دارد، با آن دو توجیه که شده است.

استناد به روایت سماعه

درباره شدّ، استدلالی که شده است به دو تا روایت که یکی مضمره سماعه است که در آن روایت آمده «قال سالته عن الرجل به الجرح و القرح فلاـ یستطیع أن یربطه و لاـ یغسل دمه قال یصلی و لا یغسل ثوبه» (۱) ، در این روایت می بینیم که بستن به میان آمده است. بنابراین بستن در نصوص است و ما طبق نصوص باید حکم صادر کنیم که بستن واجب است.

استناد به صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله

روایت دوم صحیحه عبدالرحمن بن ابی عبدالله که می فرماید: «قلت لابی عبدالله علیه السلام الجرح یکون فی مکان لا یقدر علی ربطه فیسیل منه الدم فیصیب ثوبی فقال دعه فلا یضرک ان لا تغسله» (۲) ، که این صحیحه سه تا حکم را اعلام می کند: ۱. حکم به عفو از دم قروح و جروح، ۲. وجوب شدّ، ۳. عدم وجوب در صورت عدم قدرت. استدلال به این دو روایت در جهت اثبات وجوب شدّ، آخرین دلیل می تواند در این جهت باشد. اما سیدنا الاستاد (۳) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این دو تا روایت که صحبت از شدّ و ربط به میان آمده، در کلام سائل است نه در کلام امام. اگر در کلام امام بود، برای ما اعتبار داشت. سائل سوال کرده و می شود تمهیدی. شدّ اگر در نص تمهیدی باشد، بیان حکم نیست. تمهیدی یعنی موضوع را بیان می کند تا حکم از سوی اعلام بیان بشود. پس هیچ اعتباری برای ما ندارد. این دو روایت به نتیجه نرسید.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ص۱۰۲۹، ب۲۲ از ابواب نجاسات، ح ۲، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲، ب۲۲ از ابواب نجاسات، ح۴، ط اسلامیه.
۳- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج۳، ص۳۹۵.

استناد به روایت محمد بن مسلم

اما می فرمایـد: در روایت دیگر صـحیحه محمد بن مسـلم که مضـمره است ولی مضـمره اینجا اشـکال ندارد. «سالته عن الرجل یخرج به القروح فلا تزال تدمی کیف یصلی فقال یصلی و ان کانت الدماء تسیل». در این حدیث که بحث سیلان به میان آمده و مطلب ضمنی تایید می شود اما آن صحیحه محمد بن مسلم که سیدنا الاستاد در بحث مورد استناد قرار داده که در کلام امام شدّ بحث شده است، آن صـحیحه را بزنطی در سـرائر نقل می کند. که در آن صـحیحه در ضمن امام اشاره کرده است به ربط قروح و جروح که «ان لم یسـتطع بالربط لا یجب علیه الغسل»، اینجا که در کلام امام آمـده است. مدلول آن کامل نبود و شاید جزء تقطیعات است.

فرق روال صاحب وسائل با صاحب جامع اخبار

وسائل با جامع احادیث شـیعه سـید بروجردی یک فرق دارد و آن این است که در وسائل روایات تقطیع شـده است و در جامع احـادیث روایـات تقطیع نشـده و کامل ذکر می شود. اما این جا سـیدنا الاسـتاد می فرمایـد: اینجا مطلب راه توجیه نـدارد. سـند صحیـح است و متن کامل است و ظاهر آن هم قیـد احترازی است که اگر شـدّ امکان داشـته باشد، باید شدّ به عمل بیاید. پس ممکن است بگوییم براساس صـحیحه محمد بن مسلم که به احتمال قوی فتوای سید طباطبایی براساس همین صحیحه است. اما سیـدنا الاسـتاد می فرماید: به این روایت اعتماد نمی شود. اولا عدم وجوب شد مشـهور است بین فقها تا بدانجا که شـیخ طائفه (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: شدّ قروح و جروح واجب نیست بالاجماع. وثانیا این صـحیحه قابل اعتماد نیست به جهت اشتهاری در حکم وجود دارد و عدم اشتهار این صحیحه. حکم مشهوری است و مورد عمل و مورد ابتلاء است، این روایت در بین اصحاب با ابتلاء بودن حکم، این صحیحه اشتهار ندارد و معرض عنهاست.

۱- الخلاف، شیخ طوسی، ص۲۵۲.

اعراض از حکم و اعتبار آن نزد مرحوم آقای خویی

می فرماید: اعراض مثل اجماع اعتبار ندارد و امکان دارد اعراض مدرکی باشد. ما به دلیل اعراض نمی گوییم بلکه می گوییم به عنوان یک شرطیه که اگر حکم اینچنین بود لکان مبینا و مشهورا، حکمی که این همه محل ابتلاء است اگر واقعا بستن آن واجب بود، قطعا باید بین فقهاء شهرت داشت و این روایت مستند قرار می گرفت. الان که نه مستند قرار گرفته و نه مورد عمل، کشف می کنیم که این روایت عیبی دارد. در جهت بیان حکم واقعی نبوده که یا مجامله با مخاطب بوده و یا تقیه بوده و یا این که حمل بکنیم بر تمهید که خواسته موضوع را بیان بکند و به عنوان تمهید این موضوع در کلام امام هم تکرار شده، نه به عنوان موضوع حکم. لذا به این صحیحه اعتماد نمی شود.

نتیجه نهایی عدم وجوب شدّ در خون قروح و جروح

و سید می فرماید: اقوی دلیل بر عدم وجوب شد، دلیل بر عدم منع از تنجیس است. این که بگوید واجب نیست که ممانعت بشود از گسترش خون قروح و جروح، این عباره اخری از عدم وجوب بستن قروح و جروح است. و دلیل اصلی بر آن عدم وجوب، اطلاقات عفو و ملازماتی بود که قابل انکار نیست.

توضیح جواز تقطیع روایت

سوال:

جواب: در رجال گفته ایم که تقطیع جایز است اما حسن ندارد. که شرط آن این است که اگر صدر روایات مورد استناد ما بود، همان را ذکر می کنیم و ذیل مربوط به مطلب دیگری بود، ذکر نمی کنیم. اما حسن این است که «رحم الله من عمل شیئا فاکمله»، هرعمل علمی و تحقیقی باید به شکل کامل انجام بشود.

ص: ۶۷۵

مخالفت صاحب حدائق با نجاست متعدیه از قروح

اما فرع دیگر این است که تعدی از محل قروح و جروح در محیط اطراف که متعارف باشد، اشکال ندارد. مثلا لباسی که روی آن زخم مثل مـچ دست آدم زخم است و آستین از خون قروح و جروح آلوده بشود، این اشـکال نـدارد. اما تعدی بیشتر از آن که از حد غیر متعارف تعدی بکند، مثلا کسـی پایش زخم ثابت دارد و به دسـتش می مالد و بعد به غیر محل متعارف سـرایت به عمـل می آیـد، آیـا این تعـدی هم موجب تنجیس است یـا نیست؟ فتوای متن و قاعـده و نصوص این را اعلاـم می کنـد که تعـدی از حـدود غیر متعارف معفو عنه نیست. چون عفو مسـتقیما به محل اختصاص دارد و مواردی که ملازمه قطعی دارد مثل محیط اطراف یا لباسی که روی آن زخم قرار دارد. و حکم شامل مدلول مطابقی و مدلول التزامی خودش است در صورتی که دلالت التزامیه ثابت باشد. دلالت التزامی وقتی ثابت است که ملازمه قطعیه باشد. پس آن موارد عفو است هم به دلالت التزامیه و هم نصوصـی داشتیم مثل صحیحه لیث مرادی که درباره ثوب فرمود که غسل واجب نیست. و همینطور موثقه یا صحیحه ابی بصیر که امام فرمود: «لست أغسل ثوبی» (۱) ، بنابراین تعدی در محدوده متعارف اشکال ندارد.

استدلال های صاحب حدائق

ص: ۶۷۶

۱- وسائل الشیعه شیخ حر عاملی، ج۲، ص۱۰۲۹، ب۲۲ از ابواب نجاسات، ح۱، ط اسلامیه.

اما در محدوده غیر متعارف صاحب حدائق (۱) می فرماید: عفو تا آخر وجود دارد. چون عفو که آمده، تنجیس ندارد و نزدیک و دور ندارد. دست تان به پایتان اصابت کرد و آلوده شد و به سرتان هم آلوده شد، اشکال ندارد و معفو عنه است. مضافا بر این روایتی داریم که ما را به این مطلب هدایت می کند. که روایت از عمار و سند معتبر است ولیکن علی بن خالد در ابتدای سند که توثیق خاص و عام ندارد اما مدح دارد و نقل شده که زیدی بوده و مستبصر شده. علی بن خالد عن احمد بن حسن عن عمرو بن سعید عن مصدقه بن صدقه عن عمار از امام صادق، «سالته عن الدمل یکون بالرجل ینفجر و هو فی الصلاه قال یمسحه و یمسح یده بالحائط أو بالارض و لا یقطع صلاته» (۲) . دست، محیط اطراف زخم نیست. با دستش آن خون را پاک کند و بعد به دیوار بمالد که دستش آلودگی ظاهری نداشته باشد و نمازش را ادامه بدهد. از این حدیث استفاده می شود که تعدی تا جایی که خارج از محدوده متعارف باشد، اشکالی ندارد. با این دو دلیل صاحب حدائق این فتوا را اعلام کرده است.

تفسیر آیه ۲۶۹ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۳/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۲۶۹ سوره بقره در موضوع ولایت اهل بیت علیهم السلام

ص: ۶۷۷

۱- الحدائق الناضره شیخ یوسف بحرانی، ج ۵، ص۳۰۵.

۲- وسائل الشیعه شیخ حر عاملی، ج۲، ص ۱۰۳۰، ب۲۲ از ابواب نجاسات، ح۸، ط اسلامیه.

آیه ۱۶۹ بقره

آیه شماره ۲۶۹ سوره بقره: «یوتی الحکمه من یشاء و من یوت الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا و ما یذکر الا اولوا الالباب».

ترجمه

خدای متعال حکمت را برای کسی که بخواهد می دهد و کسی را که خداوند حکمت می دهد، قطعا خیر کثیری داده است و این حقیقت را متذکر نشوند مگر کسانی که صاحب فهم و درک و درایتند.

حکمت تفضلی است و اکتسابی نیست

در اینجا صحبت از دادن حکمت و عنایت خاصه خدا به میان می آید. خداوند کسی را که بخواهد، حکمت می دهد و یک عطای ویژه الهی است. اینجا حکمتی است که تفضلی است و اکتسابی نیست. و بعد می فرماید اگر کسی را که خدا چنین عنایتی بکند و حکمت برایش بدهد، خیر کثیر داده است. خیر کثیر در قرآن غیر از اصطلاح عامی است که بگویند خیر کثیر. خیر کثیر یعنی آن فضل و حسن و جمال و کمالی که برای بشر قابل احصاء نیست و از محدوده علم انسان بیرون است. چون

علـم انسـان در قرآن قلیـل است و این کـثیر است. خیر کـثیر یعنی خیری که از حـد علم انسـان بالاـست. و این حقیقت را یعنی حکمت چیزی است که خدا برای کسی که بخواهد، می دهد و حکمت به طور اجمال خیر کثیر است،

اولوا الالباب چه کسانی هستند؟

کسـی یـادآور نمی شود، مگر آن هـایی که درک خوب و از صاحبان درک قوی هسـتند. اولوا الالباب ارباب معرفت هسـتند، اینها را می دانند و درک می کنند. اما این حکمت چیست و حکمتی که خدا موهبتی می دهد برای چه کسی می دهد؟ و خیر کثیر هم که معنـا کردیم حسن و جمـالی است تـا بـدانجا از محـدوده علم انسان بیرون است، این چه باشـد؟ و اولوا الالباب که صاحبـان لب و درک صـحیح و صاحبـان معرفت صـحیح، اینها چه کسانی هسـتند؟ پس از توجه به معنای ترکیبی این آیه، این حقائق را بایـد پیدا کنیم. اول معنای حکمت و بعد در این حکمت می بینیم ایتاء حکمت آمده نه تعلیم حکمت. در قرآن آمده سوره جمعه آمده است:«هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلو علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم الکتاب و الحکمه (۱) »،

ص: ۶۷۸

۱- جمعه/سوره۶۲، آیه۲.

۴ مرحله رسالت

چهار مرحله برای رسالت آمده است که «یتلو علیهم آیاته» بحث عقائد و «یزکیهم» تربیت و «یعلمهم الکتاب» تعلیم دادن است و چهارم تعلیم حکمت است. قسمت ختامی رسالت تعلیم حکمت است. که به تعلیم حکمت، رسالت کامل می شود. در نصوص که مراجعه می کنیم، روایاتی آمده است از جمله روایتی از امام باقر که «الحکمه معرفه الامام». آخرین قسمت و پایانی رسالت است. به تاریخ رسالت هم نگاه می کنیم، پایانه رسالت هم غدیر و اعلام ولایت بود.

آیا حکمت اعطائی و تفضلی است یا تعلیمی

و بعد جای دیگر حکمت را می بینیم که اعطای الهی است. تعلیم حکمت مطلبی است و اعطای الهی مطلب دیگری است. این دو تا حکمت فرق آن این است که از حیث جلوه و تجلی است یا بین ذات نور و ضوء نور. ضوء نور تعلیم است و ذات نور اعطاء و فضل است. علی علیه السلام حکمت است و ذات نور است. معرفت علی در حقیقت نوری از آن ذات نور است. مولی عین حکمت است و تعلیم حکمت آشنایی به آن ذات مقدس است. «و من یوتی الحکمه فقد اوتی کثیرا»، فکر نشود که اجمال است بلکه کامل است و با دقت بیشتر معلوم می شود که «اوتی خیرا کثیرا» معنای کاملی است. خیرا کثیرا یعنی در آن حدی است که از فراخور علم ما بیرون است. کسانی این را یادآور نمی شوند و در ذهن کسی که ظلمت داشته باشد، نمی گنجد و از غیر خدا و ولی خدا ذهن را پاک کنید تا آن موقع بشود اولوا الالباب. اولوا الالباب به معنای کلمه این است که در ذهن او فقط معرفت حق و ولی حق باشد که (ناله ما هق هق ما هق هق است، شکوه از هجران نور مطلق است). ما آنچه که ناله و فریاد داریم، در حقیقت فطرت ما آن را می طلبد که تا آنجا نرسیم، هر راهی را فکر کنیم، بی راهه رفته ایم. عارف فقط یک نفر است که «عرف الله حق معرفته و اتق الله حتی تقاته» و آن بقیه الله الاعظم آقا امام زمان است و به طرف آقا بروید. راه به سوی آقا مثل راه به سوی خدا چون این ولی خداست. اولوا الالباب کسانی که پیروان ولایت هستند و دل شان نور ولایت دارد. و برائت دارند و گرایش به اغیار ندارند، اینها اولوا الالباب هستند و اینها قابلیت درک آن حقیقت را دارند. اینها می توانند در حد ظرفیت خودشان علی شناس باشند و امام شناس باشند. آدم اگر ولی الله را شناخت، راه توحید آماده شد. به آقا علی قاضی گفته بودند که شما از ولایت اینقدر می گویید، پس توحید چه می شود؟ گفته بود توحید عین ولایت است و ولایت عین توحید است و راه توحید، ولایت است. راه ولایت را که خوب آشنا شدیم، می فهمیم که ولایت می گوید: «الحمد لله الذی لا یبلغ مدحته القائلون و لا یحصی نعمائه العادون و لا یودی حقه المجتهدون الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن»، این طریق توحید است.

ص: ۶۷۹

مطلب عجیب

دربـاره این آیه «یوتی الحکمه من یشـاء»، در نصوص از طریق اهـل بیت چیزی نیامـده است ولی در نصوص ابنـاء عامه این آیه درباره حضـرت علی تطبیق شده است. سر آن این است که پس از آنکه روایات می گوید حکمت ولایت و معرفت امام است، دیگر لازم نیست که درباره امام آمده و مسلم تلقی شده و الا در نصوص امامیه و پیروان اهل بیت نیامده.

اما نصوص

شواهد التنزیل

حاکم حسـکانی در کتاب شواهـد التنزیل بعـد از که آیه را نقل می کنـد، روایت اول با سـند طولانی آمـده است، می فرمایـد: حکمت عطای الهی است به حضـرت علی بن ابی طالب، روایت دوم روایت مسـند است عن ابن عباس قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سـلم: «من اراد ان ینظر الی ابراهیم فی حلمه و الی نوح فی حکمته و الی یوسف فی اجتماعه فلینظر الی علی بن ابی طـالب»، یعنی آن عطـاء و آن فضـل و آن فضـیلتی که به حضـرت علی داده شـده، از ابراهیم و نوح و یوسف که در تاریخ یک برجسـتگی هایی این سه تا بزرگوار از پیامبران داشـته انـد، به علی ببینید. و در روایت سوم که روایتی طولانی و با سـندی خوب است، تا می رسـد به آیه «و من یوتی الحکمه فقـد اوتی خیرا کثیرا یعنی علیا». در روایت دیگر آمـده است درباره معنای همین آیه «قـال فیه حکیم حکماء علی بن ابی طالب هکـذا بخط ابی الحسن فی عصـره و هو عنـدی». راوی می گویـد که ما به خطی که از راوی قبلی داریم، دسـتخط خودش آمـده که این آیه درباره امیرالمومنین به طور دقیق نازل شده است. روایت نهم از ربیعه بن خثیم در ترجمه و تفسیر آیه «و من یوتی الحکمه فقد اوتی خیرا کثیرا قال علی العالم بالقضاء».

و تفسیر علی بن ابراهیم

و در کتـاب تفسـیر نـور الثقلیـن هـم روایـاتی در ایـن رابطـه داریـم کـه آن روایـات مبنی بر ایـن اسـت کـه خیر کـثیر معرفت امیرالمومنین است (۱) . از تفسیر قمی نقل شـده است که «و من یوتی الحکمه فقـد اوتی خیرا کثیرا طاعه الله و معرفه الامام». با توجه به تفسیر قمی که گفت حکمت معرفت امام است

و تفسیر عیاشی

و بـا تـوجه بـه تفسیر عیاشـی کـه آمـده است «الحکمه المعرفه» و آنچه که در تفسیر نـور الثقلین آمـده را هم ضـمیمه کنیم به روایاتی که در تفسیر شواهـد التنزیل آمـده است، این می شود که حکمت یعنی علی و حکمتی که خـدا تفضل کرده است. و معرفت را هم ترجمه کردیم که نور است یعنی علی عین نور است و بـدون مبالغه. فرقی که در تعابیر بلاغی داریم، اگر وصـف را عین موصوف بـدانیم، مبـالغه می شود ولی گـاهی مبـالغه نیست و عین حقیقت است. علی عین نور است و ذات نور است. و تعلیم حکمت چیست؟ متنور به آن نور است و آشنایی با آن نور است و آن اکمال رسالت است و آن نور تا ابد می تواند خط هـدایت را حفظ کنـد و رسالت را جاودانی کند. و آن اتمام رسالت است که تطبیق می کند به آن حکمتی که خدا آن را داده است و مختص علی بن ابی طالب است. به اعتراف نصوص شیعه و سـنی و به شـهادت آیات قرآن از سوی دیگر و به درک و شنـاخت مقـام ولایی و معرفتی و شخصـیت امیرالمومنین از جهت سوم، نتیجه این شـد که حکمت یعنی آن اتمام رسالت و آن کمال که کمال برای یک انسان مومن از لحاظ شریعت و طریقت، معرفت امیرالمومنین و رسیدن به معنای واقعی ولایت است.

۱- تفسیر نور الثقلین، شیخ حویزی، ج ۱، ص ۲۷۸.

تتمه بحث معفویت خون قروح و جروح ۹۳/۰۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تتمه بحث معفویت خون قروح و جروح

نظر صاحب حدائق در معفویت خون مذکور به سایر موضع زخم

بحث را مستوفا مطرح کردیم، یک نکته تکمیلی باقی ماند و آن این است که صاحب حدائققدس الله نفسه الزکیه فرمودند که تعدی دم قروح و جروح از موضع غیر متعارف اشکالی ندارد (۱) . تا موضع متعارف که بدون اشکال محل عفو است. منظور از موضع متعارف، محیط اطراف قروح و جروح است اما موضع غیر متعارف مثل دست او جرحی دارد و خون او به پا یا به سرش برسد، این تعدی و سرایت دم قروح و جروح به مواضع غیر متعارف اشکال دارد و منجس است اما صاحب حدائق می فرماید: تعدی برون از مواضع متعارف هم مورد عفو است به دو دلیل: دلیل اول آن چیزی که تعدی کرده است، در حد ذات خودش معفو است. شئ معفو تعدی کرده است و خون غیر معفو تعدی نکرده است و آن نجاستش مورد عفو است.

استناد به روایت عمار ساباطی

دلیل دوم هم بعضی از نصوصی است، از جمله روایت عمار که سند آن این است: عنه که از شیخ کلینی است عن علی بن خالد عن احمد بن الحسن عن عمرو بن زید عن مصدق بن صدقه عن عمار که سیدنا الاستاد این را روایت گفته است به دلیل اینکه یک راوی توثیق ندارد و آن علی بن خالد است. ولی مدائح دارد و گفته می شود که و زیدیه بوده است و مستبصر شده است. درباره اش چون مدائح آمده است و استبصار هم که یک فضیلتی است، لذا بقیه روات هم که توثیق دارند، می شود بگوییم که سند خالی از اعتبار نیست. عن عمار عن ابی عبدالله علیه السلام «قال سالته عن الدمل یکون بالرجل فینفجر و هو فی الصلاه»، کسی است که در بدن او دملی است و دمل سر باز می کند در حالی که فردی که دمل دارد، در حال نماز است، چه کند؟ امام فرمود: «یمسحه و یمسح یده بالحائط أو بالارض و لا یقطع الصلاه» (۲) ، حکم اول این است که خون اگر از دمل بیرون زد در حال صلاه، صلاه را قطع نکند. حکم دوم این است که آن خون را با دست خود بگیرد و به دیوار یا به زمین پاک کند. از این حکم دوم صاحب حدائق استفاده می کند که پس تعدی در غیر موضع متعارف اشکال ندارد. چون دست موضع غیر متعارف است و دست محیط اطراف دمل نیست تا موضع متعارف به حساب بیاید. دلالت کامل است و سند هم نسبتا قابل اعتبار مخصوصا براساس مسلک صاحب حدائق که حدیث معتبر و قابل اعتماد است. این استدلال صاحب حدائق است.

ص: ۶۸۲

۱- الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۵، ص ۳۰۵.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۳۰، ابواب نجاسات، ب ۲۲، ح ۸، ط اسلامیه.

نظر صاحب عروه مخالف با نظر صاحب حدائق است

اما فتوای سید و شرحی که فقهاء داده اند و ادله ای که در این رابطه وجود دارد، این تعدی را اجازه نمی دهد.گفته می شود که باید تعدی به مقدار متعارف باشد. دلیل این است که نصوصی که آمده است، رفع نجاست نمی کند بلکه عفو اعلام می کند. عفو چیزی است و عدم نجاست چیز دیگری است. خونی که از قروح و جروح از حالت خون بودن و نجاست اصلی بیرون نرفته بلکه عفو شده. مثل اینکه بعضی از احکام در حالت اضطرار حکم آن فرق می کند، این جا عفو است. بنابراین عفو هم اختصاص دارد به آن موضع خودش و دیگر عفو براساس تناسب حکم و موضوع بیرون از محدود آن، عفو نیست. اما دلالت حدیث، می فرماید: این حدیث اختصاص دارد به حالت اضطرار و شامل حال اختیار نمی شود. مکلف در حال صلاه است و مضطر است و این شامل حال اختیار نمی شود که در حال اختیار هم تعدی و تسری بدهد خون قروح و جروح را. و ثانیا حالت اضطرار هم خارج از حدود متعارف نیست، چون جلوگیری از جریان خون که دمل سر باز کرده، به طور متعارف به وسیله دست ممکن است، این هم حدود متعارف است. اگر همان موقع به سر و شانه آدم آن خون برسد، از همان حدیث هم عفو استفاده نمی شود. بنابراین این احتمالی که بر خلاف فتوای عروه از سوی صاحب حدائق مطرح می شود، وجه قابل اعتمادی ندارد. در نتیجه عفو دم قروح و جروح همان مقدار است که در محدوده خودش و یا اطرافی که متعارف و ملازمه دارد براساس نصوص و فهم فقهاء و می شود بگوییم بر اساس اتفاق فقهاء و اگر رأی صاحب حدائق را مخل اجماع ندانیم، می توانیم بگوییم در حد اجماع است. اما اگر تعدی بیرون از حد متعارف بود، دلیل بر عفو وجود ندارد.

ص: ۶۸۳

فرع جدید - نجس شدن داروی روی زخم

در مسئله بعدی سید می فرماید: دارویی که روی زخم گذاشته بشود، اگر آن دارو نجس بشود، چه حکمی دارد؟ می فرماید: اشکالی ندارد. برای این که نصوص عفو قطعا اختصاص به عفو عین خون قروح ندارد و چیزی که آلوده در آن موضع باشد را شامل می شود. چنین استثناء اگر اعلام بشود، استثناء رکیک است. بنابراین دوائی که با آن خون آلوده شود هم پاک خواهد بود بلا اشکال.

فرع بعد - چرک حاصل از زخم هم معفو است

مسئله بعدی که در متن مطرح می شود، این است که «کما یعفی عن دم الجرح کذا یعفی عن القیح المتنجس الخارج معه». دمل خون و چرک آلوده به خون دارد، همان طوری که آن خون مورد عفو است، قطعا این چرک هم مورد عفو است. برای این که تفکیکی وجود ندارد بلکه در فهم عرف آن خون قروح و آن خون آلوده به چرک، هر دو تحت یک عنوان است.

استناد به صحیحه ابابصیر و حدیث عبدالرحمن بن ابی عبدالله

مضافا بر این در ذیل صحیحه لیث مرادی آمده است: «فجلده و ثیابه مملوه دما و قیحا» و در موثقه عبدالرحمن آمده است که «فیسیل منه الدم و القیح فیصیب ثوبی»، در دو روایت معتبر به طور صریح قیح یعنی چرک ذکر شده است که مورد عفو است.

نظر مرحوم آقای خویی در معفویت چرک حاصل از زخم

ص: ۶۸۴

سیـدنا الاسـتاد می فرمایـد: اگر این نصوص را نـداشتیم، باز هم عفو ثابت بود. یک نکته آن که اضافه شد همان بود که گفتیم که در دیـد عرف خون و خون آلوده، خون مورد عفو است و یـک خون است. و ثانیـا فرمودنـد ملازمه قطعی وجود دارد بین عفو از خون و خون متلوث به چرک و تفکیک معنا نـدارد. چون ملازمه قطعی است، لذا حکم بر این خواهد بود که قیح معفو عنها است. (۱)

فرع - عرق حاصل از خون قروح و جروح

فرع دیگر عبـارت است از عرقی که در اطراف قروح و جروح صورت می گیرد و خون هـایی که در بـدن انسـان گاهی در اثر خارانـدن بـدن شـکل می گیرد و بـدن عرق می کنـد، چه حکمی دارد؟ می فرمایـد: «و الدواء المتنجس الموضوع علیه»، دوای متنجسی کـه بر زخـم گذاشـته شـده اسـت، «و العرق المتصـل بـه فی المتعـارف» و عرقی کـه متصـل بـه آن زخم است در حد متعارف. اما این حکم براساس همان ادله استوار است که اطلاق نصوص و ترک استفصال که جایی برای تفصیل وجود داشت و ترک اسـتفصال شده است با اینکه از لوازم لا ینفک جروح و قروح است. اما سـیدنا الاستاد می فرماید: نیازی به دلیل نداریم و ملازمه کافی است. عرقی که در اطراف قروح و جروح است، عفوی که از آن دماء شـده است، مثل این است که عفو از آن قسـمت پوست بـدن و عفو از آن قسـمت عرق بـدن شـده باشـد و یک ملازمه طبیعی است و بدن به طور طبیعی عرق دارد. اما سیـد طباطبـایی کلمه متعارف را برای این اضافه کرده که بعضـی ها بـدنش طوری عرق می کنـد که عرق جریان دارد و تقاطر می کنـد، در آن عرق زیـادی که در صـورت جریـان و تقـاطر دیـده می شود، مسئله خـارج از حـدود متعـارف است و عفو از اینگونه عرق ها کار مشکلی است، چون شمول دلیل عفو قطعی نیست و دلیلی که بر عفو نداشتیم، اطلاقات ادله تنجیس شامل این مورد می شود. امـا اگر سوال بشود که عرق می کنیم اما نمی فهمیم که این عرق جریان پیـدا می کنـد یا نمی کنـد؟ حکم طهـارت است. هم براسـاس قاعـده طهـارت و هم براساس عـدم اثبات عنوان وجودی. عنوان وجودی که دخل در حکم داشـته باشد، باید وجود و تحقق آن احراز بشود. شک در تحقق و وجود آن مساوی با عدم وجودش است.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۳۹۹ تا ۴۰۱.

فرع – اصابت قطره آبی به خون قروح و جروح و سرایت آن به اطراف

می فرماید: «و اما الرطوبه الخارجیه اذا وصلت الیه و تعدت الی الاطراف فالعفو عنها مشکل فیجب غسلها اذا لم یکن فیه حرج». قطره آبی ترشح کرد و به آن قروح و جروح اصابت کرد و از آنجا به جای دیگر از بدن اصابت کرد، آیا این آب که از خارج آمده و به قروح و جروح اصابت کرده و بعد به جای دیگر از بدن تسری کرده، آیا متنجس است و یا پاک و معفو عنه است؟ اینجا سید می گوید مشکل است. یک قاعده داشتیم که قواعد فقه و قواعد اصول و امارات جایی جاری می شود که احتمال موافقت مدلول در حد احتمال عقلایی وجود داشته باشد هرچند احتمال ضعیف باشد اما اگر اماره ای و قاعده ای یا اصلی جایی جاری کنیم که علم بر خلاف داریم که جایی برای جریان نیست. چون اماره اگر بر خلاف علم وجدانی باشد، مخالف قطع است.

قاعده عدم زیادت فرع بر اصل

اینجا مسئله به اشکال برمی خورد که سیدنا الاستاد هم به آن قاعده اشاره کرده است، فرموده است: در این مسئله گفته می شود در این مورد این گونه نجس نیست، براساس عدم زیادت فرع بر اصل که یک قاعده عقلی تجربی است. چیزی که اصل آن از خود حکمی نداشته باشد، فرع مستقیم آن هم حکم اضافی ندارد. چون فرع به تمام معنا تابع اصل است. براساس این قاعده می فرماید: اصل که دم قروح و جروح است، نجس نیست و اگر خون به محیط اطراف سرایت بکند هم نجس نیست. حالا این آب با آن دم اتصال برقرار کرده با محیط اطراف متعارف رسیده، اگر بگوییم نجس است، این زیادی فرع بر اصل می شود. بنابراین قول به نجاست کار مشکلی است. مضافا بر اینکه اگر گفته شود که بحث از عفو است نه بحث از عدم نجاست، می گوییم در حداقل از درهم عفو در حد نفی نجاست است تنزیلا- در حالی حرج هم نیست. پس آن خون کمتر از درهم نجس نیست، این آب که به آن خون تماس گرفته اگر تعدی بکند، نجس است؟ اگر از عمومات و اطلاقات تنجیس استفاده می کنید، خلاف علم است. علم وجدانی داریم که در آن آب کمتر از درهم خون وجود ندارد. و در مسئله عفو که خون را مورد عفو قرار می دادید، این آبی که در آن خون وارد در آن محدوده دمل بود که نجس نبود و حالا که بیرون آمد، نجس شد؟ این کار مشکلی است. بنابراین حکم به نجاست آن آب از لحاظ قواعد در غایت اشکال است.

نظر صاحب عروه و امام خمینی (ره) در تخالف با هم

لـذا فتـوایی که امـام داده است و فتـوایی که سـید طباطبـایی داده است، فرق می کنـد. فتوای امـام این است که «لا ـ اشـکال فی النجاسه» که عفو شامل این مورد نمی شود. اما سـید براساس قاعـده می گوید مسـئله مشـکل است. کلمه مشـکل گفتن مرحوم سید طباطبایی که فرمود: «فالعفو عنها مشـکل»، در غایت صـحت و متانت است. چون از لحاظ قواعد مسـئله به اشکال غیر قابل حل روبرو است

نظر آقای خویی (ره) که قاعده استحسانی عمومات تنجیس را بهم نمی زند

اما سـیدنا الاستاد می فرماید: این قاعده، قاعده استحسانیه است. براساس یک قاعده استحسانیه که از عمومات نمی شود رفع ید کرد. پس از آنکه قاعـده شـرح داده شـد و تحقیقا گفته شـد، تحقق قاعده وجدانی است و کارایی قاعده یک امر قطعی اسـت براساس قاعـده تبعیت و عدم زیادت فرع بر اصل. لذا مسـئله از لحاظ قواعد مشـکل است. پس از که فرمود عفو مشـکل است، می فرمایـد: «یجب غسـلها اذا لم یکن فیه حرج»، بنـابراین وجوب به غسل هم احوط وجوبی است که جزء احتیاط های مسـتور است. جایی که گفته بشود فتوا نباشـد و الاحوط بگوید، وجوبی است و جایی که فتوا گفته بشود و احوط بیاید، اسـتحبابی می شود و جایی که گفته بشود مشکل است و یجب، یک احوط مستتری است.

ص: ۶۸۷

رفع نجاست در قروح و جروح هم اگر حرج نباشد، لازم است

در تتمه فرمود: «اذا لم یکن فیه حرج» که با این «فیجب غسلها» جمع بشود، مطلب کامل می شود. یعنی معمولاـ حرجی است. پس ادله کارایی ندارد بلکه آنچه کارایی دارد، حرج است و حاکم است.

مسائل معفو بودن خون قروح و جروح ۹۳/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسائل معفو بودن خون قروح و جروح

وفات حضرت ام البنین سیده نساء العربیه تسلیت باد

تذکرات اخلاقی

وفات سیده النساء العربیه ام البنین ام ابی الفضل العباس به محضر مبارک بقیه الله الاعظم و کریمه آل البیت تسلیت می گوییم. فضیلت مومنین بعد از رعایت واجبات و محرمات به وسیله ولایت آن است. هر کسی که ولایت او قوی تر، مقامش برتر است. لذا سلمان رتبه اش رتبه اولیاء اللهی و قریب عصمت است. حضرت ام البنین در مسیر ولایت در حدی رسیده بود که از تمام عواطف و مسائل احساسی و علاقه های جسمی و روحی مخصوصا فرزندی دارد مثل حضرت ابالفضل که در شدائد اسم از حضرت ابالفضل نمی برد و همه حواس او به امام حسین است. اولین سوال او این است که بشیر بگو امام حسین در چه حالی است؟ به زبان حال گفت تو مادر ابوالفضلی، از ابوالفضل سوال نمی کنی؟.

مسئله دوم: آلوده شدن دست جراح به خون قروح و جروح معفو نیست

مسئله شماره دو از فصل ما یعفی عنه فی الصلاه، در امر اول بحث از دم قروح و جروح بود که شرح داده شد. مسئله دوم مربوط به همان قروح و جروح، سید یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «اذا تلوثت یده فی مقام العلاج غسلها و لا عفو کما انه کذلک اذا کان الجرح مما لا یتعدی فتلوثت اطرافه بالمسح علیها بیده أو بالخرقه الملوثتین علی خلاف المتعارف»، اگر دست معالج در موقع معالجه، آلوده به خون جروح و قروح بیمار شد، عفوی نیست. دلیل آن را قبلا بیان کردیم، گفتیم ادله و اطلاقات مانعیت نجس و اطلاقات تنجیس به قوت و صراحت فراگیر است، مگر جایی که به طور خصوص قطعا از شمول آن ادله و عمومات خارج بشود. و از قلمرو آن عمومات تنجیس فقط دم قروح و جروح برای مکلف و آن هم در موضع قروح و جروح و مواضع متعارف مربوط به آن، مورد عفو است و بیشتر از آن دلیل عفو نیست. شک در عفو هرچند از لحاظ اصول مساوی با عدم عفو است، اطلاقات ادله تنجیس فراگیر و موارد را شامل می شود و حکم به نجاست اعلام می شود. بنابراین آنچه در متن آمده است، درست و بلا اشکال است و اختلاف نظری بین فقهاء هم نسبت به این مسئله دیده نمی شود که اتفاق فقهاء هم در این رابطه محقق است.

ص: ۶۸۸

سرایت خون مذکور به غیر محل زخم معفو نیست

«کما انه کـذلک» یعنی عفوی نیست اگر جرح و زخم از زخم هایی باشد که از موضع خودش تعدی نمی کند و محیط اطراف را فرانمی گیرد اما با دست تر یا با پارچه ای که می خواهید روی آن بیاندازید، به توسط آن پارچه محیط اطراف آن زخم اگر آلوده بشود، مورد عفو نیست. برای این که دلیل عفو که یک عنوان اسـتثناء است و بایـد محرز باشـد و وجود آن قطعی باشـد. هرکجـا حکمی بر خلاف قاعـده باشـد، دو تا خصوصـیت لحاظ می شود: ۱. در حـد قـدر متیقن اکتفاء می شود، ۲. آن مورد اسـتثناء بایـد احراز بشود. بنـابراین دمی که مورد عفو است، مربوط به آن محل است. بنابراین به توسط یک پارچه گذاشتیـد و پـارچه کشـیده شـد و محیـط اطراف آن زخم را آلوده کرد، دلیـل عفو شامـل آنجـا نمی شود و محکوم به نجاست است. مگر اینکه اگر حرجی یا عسری باشد که شستشوی اطراف نزدیک به جرح و قرح آن از باب قاعده نفی حرج و عسر است. اما دلیل عفـو شامـل این مـورد نمی شود. و آن قاعـده ای که قبلاـ گفـتیم که سـید فرمودنـد قاعـده اسـتحسانیه است و به وسـیله قاعـده استحسانیه حکم شرع را نمی توانیم تغییر و جا به جا کنیم.

سوال: اخذ به قدر متیقن در ادله لبیه است، اینجا که دلیل لفظی است، چطور به قدر متیقن اخذ می شود؟

ص: ۶۸۹

جواب: قدر متیقن در ادله لبیه و لفظیه وجود دارد. اما در ادله لبیه فقط دلیل منحصر به قدر متیقن است و ما وراء قدر متیقن را شامل نمی شود. ادله لفظیه فراسوی قدر متیقن را هم فرامی گیرد.

حکم خون حاصل از بواسیر

مسئله سوم: «یعفی عن دم البواسیر خارجه کان أو داخله و کذا کل قرح أو جرح باطنی خرج دمه الی الظاهر»، می فرماید: خونی که به وسیله مرض بواسیر که عارض بشود، این خون بواسیر خارج باشد یعنی قسمت بیرون بدن انسان یا در قسمت داخل آن موضع بواسیر که بیرون جسم نباشد، در هر صورت معفو عنه است. «و کذا کل قرح أو جرح باطنی خرج دمه الی الظاهر»، همین طور است هر زخم باطنی یا دمل باطن جسم که خون آن به ظاهر بدن بیرون بیاید.

بیان مرحوم آقای خویی در مورد خون بواسیر

دلیل بر این مطلب چنانچه سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صدق جروح و قروح می کند و نصوصی که آمده بود که دم جروح و قروح معفو عنه بود، آن نصوص معتبری بود و در حد استفاضه بود و هیچ اشکالی هم نبود. اما این موارد قروح و جروح مربوط به محیط اطراف موضع بواسیر مصداق جروح و قروح است. هرچند در نصوص در بحث عفو دم بواسیر به طور خاص ذکر نشده و سید این را در بحث آورده است. (۱)

ص: ۶۹۰

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۰.

بیان استاد در پذیرش معفویت خون بواسیر

اما یک ملاحظه ای اینجا است که اگر تطهیر دم بواسیر در حد عسر و حرج نباشد، برای اینکه مکلف مسلمان متدین مخرجین را تطهیر می کند و به طور طبیعی آن خونی که آنجا است، محل تطهیر قرار می گیرد. اگر تطهیر آن میسور باشد و در حد مشقت نرسد، شکی نیست که تطهیر آن لازم است و باید از ادله تطهیر استفاده کرد و جایی برای عفو وجود ندارد. مضافا بر این اگر حکم به عفو صادر بکنیم، مشکل دیگر این است که طهارت خبثیه را باید اغماض کنیم که این هم نیاز به دلیل دارد. عفو از دم قروح و جروح در صورتی که منتهی بشود به جایی که طهارت خبثیه مخالفت بشود، فتوا دادن به اینگونه عفو کار مشکلی است. این عفو معارض می شود به اینکه صحت صلاتی که بدون رفع خبث باشد، ثابت نیست. بنابراین درباره دم بواسیر که این مطلب گفته شده است، شدیدا مورد اشکال است. و ما گفتیم باید و اقدام به شستشو مبادرت کرد و اگر به حرج برخورد، که در آن صورت دلیل حرج می تواند هم بر طهارت خبثیه و هم بر طهارت از دم حکومت کند. و الا ـ به محض جروح و قروح بواسیر حکم به عفو صادر کردن، کار دشواری است. و اما شک در حرج برمی گردد در این موضع به شک در قدرت.

شک در قدرت نافی تکلیف نیست مگر یقین بر عدم قدرت حاصل شود

ص: ۶۹۱

شـک در قـدرت بر خلاف شـکوک دیگر است که اعتناء نمی شود. شک در قـدرت، مبرئ نیست و بایـد عمل انجام بشود تا احراز بشود عدم قدرت. شک در قدرت، نافی تکلیف نیست و باید عمل را انجام بدهد تا احراز بکند عدم قدرت را.

فرق خون قروح و جروح با خون حاصل از بواسیر

سوال: اگر بواسیر از قروح و جروح باشد، باید در قروح و جروح هم بگویید که اگر به حرج بیافتد، در حالی که نصوص مطلق بود.

جواب: گفتیم اگر بواسیر را مورد عفو قرار بدهیم، باید تطهیر مخرجین را کنار بگذاریم. بنابراین براساس این نکته باید بگوییم اگر قابل شستشو باشد دم بواسیر و سیلان نداشته باشد و در حد مشقت نباشد، باید مبادرت به تطهیر کرد. مگر این که حرجی بشـود. که حرجی بـودن در این مـورد اختصـاص به این دارد که منتهی می شود به رفع یـد از طهـارت مخرجین. مضافـا بر این مشـکل دیگری هم است و آن این است که عنوان بواسـیر در فقه و نصوص ذکر نشـده است. شـمول قروح و جروح بر بواسـیر خـالی از شـبهه نیست. که اگر شـک بکنیم می شود از قبیل شـبهات مصـداقیه که تمسک به عام در شـبهات مصـداقیه ناممکن است. بنـابراین فتوا و حکم صـحیح همسو با متن است منتها با احتیاط بیشتر این است که به شسـتشو مبادرت کرد و اگر حرجی شد، حرج اثر دارد و آن حاکم و دارای اثر است.

حکم خون حاصل از قرح و جرح باطنی

فرمودنـد: «و کـذا کل قرح أو جرح باطنی»، در قرح و جرح باطنی سـیدنا الاسـتاد تفصـیل داده است و بعضـی از فقهاء اشـکال کرده انـد از جمله آیت الله اراکی می فرماید: جرح باطنی اگر حرجی نباشد، عفو درباره اش خالی از اشـکال نیست. می توانیم بگوییم که جروح و قروح انصراف دارد و انصراف آن هم قابل انکار نیست. اما اینجا تبادر است نه انصراف.

فرق بین انصراف و تبادر (کلمه و کلام)

فرق بین تبـادر و انصـراف این است که تبـادر متعلـق به کلمه است و انصـراف متعلق به کلاـم است. از قروح و جروح، قروح و جروح ظاهری تبادر می کند و باطنی مورد شـمول قروح و جروحی که در نص آمده است، نیست. لذا بعضی از جروحی است که سـیدنا الاستاد می فرماید: درباره جروح باطنی باید تفصیل دارد که اگر یک خون ریزی هایی باشد که به وسیله زخم معده و اینها باشد، ممکن است قابل عفو باشد و اگر یک خون ریزی هایی خیلی مسـتمر و مداومی باشد، مثل خون ریزی ریه و کبد اینها مشکل است که عفو درباره اش اعلام بشود. بنابراین آنچه در این رابطه می توانیم اعلام بکنیم که باید احتیاط کرد. چون شمول دلیل جروح و قروح محرز نیست و شـبهه مصـداقیه است و باید به تطهیر مبادرت کرد. مگر اینکه به حرج بربخورد. پس احتیاط و وجوب مبادرت به تطهیر، مطابق ادله و قواعد و حکم متیقن در این باب است.

ص: ۶۹۳

مسائل معفو بودن خون قروح و جروح ۹۳/۰۱/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسائل معفو بودن خون قروح و جروح

خون دماغ معفو نیست

مسئله چهارم: سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «لا یعفی عن دم الرعاف و لا یکون من الجروح»، خونی که از دماغ آدم جاری می شود هرچند زیاد اتفاق بیافتد، معفو عنه نیست. برای اینکه ادله قروح و جروح شامل آن نمی شود، چون نه جرح است و نه قرح. خونی است که جاری شده است و مشمول ادله مانعیت نجس است مضافا بر اینکه در نصوص متعددی تصریح شده است بر نجاست و اجتناب از دم رعاف.

صحیحه علی بن مهزیار

از جمله این نصوص روایت صحیحه علی بن مهزیار که مکاتبه معتبری است، محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن الحسن الصفار، سند شیخ به محمد بن حسن صفار صحیح است. عن احمد بن محمد و عبدالله بن محمد جمیعا عن علی بن مهزیار، در مکاتبه ای از امام رضا علیه السلام نقل می کند که چنانچه دم رعاف به لباس یا بدن مصلی اصابت کرده باشد، می فرماید: «فان حققت ذلک کنت حقیقا أن تعید الصلاه اللواتی کنت صلیتهن بذلک الوضو بعینه» (۱) . اگر دم رعاف یا نجاست دیگر را یقین کنید که بعد از وضو این نجاست در بدن وجود داشته، نمازهایی که خوانده اید باید اعاده کنید و اگر یقین به وجود و تحقق آن نجاست قبل از وضو نداشته باشید، اعاده ندارد.

ص: ۶۹۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص۱۰۶۳، ابواب نجاسات، ب ۴۲، ح۲، ط اسلامیه.

صحیحه زراره

روایت دوم: باسناده عن الحسین بن سعید عن حماد عن حریز عن زراره «قلت له أصاب ثوبی دم رعاف»، امام می فرماید: اگر وقت نماز رسید و بعد از نماز متوجه شدید که این دم رعاف در حال صلاه در بدن و لباس بوده است، نماز را اعاده کنید. دلالت دارد به صراحت بر نجاست دم رعاف. این حدیث را از باب تاکید گفتیم و الا اصل عدم دلیل بر عفو برای ما کافی است. چون دم است و مشمول ادله مانعیت دم است.

مسئله بعد استحباب رفع خون قروح و جروح

مسئله پنجم: «یستحب لصاحب القروح و الجروح ان یغسل ثوبه من دمهما کل یوم مره»، مستحب است برای صاحب قروح و

جروح که ثوب خودش را از خون قروح و جروح هر روز یک بار تطهیر کند.

موثقه سماعه و میزان اعتبار آن

حدیثی که این حکم از آن استفاده می شود، موثقه سماعه (۱) است، این حدیث مضمره است که گفتیم مضمره سماعه از اعتبار کامل برخوردار نخواهد بود. از سوی دیگر در نصوص معتبره ای آمده است که تطهیر در نظر گرفته نشده، در حالی که مولی در مقام بیان است اما عفو مطلق اعلام شده است از جمله صحیحه ابی بصیر که امام می فرماید: «لست أغسل ثوبی حتی تبرأ» (۲) ، دمل و زخم تا خوب نشود، لباسم را تطهیر نمی کنم. آن اطلاقات از یک سو و مضمره بودن این حدیث از سوی دیگر و جمع بین این دو از جهت سوم، مضمون این مضمره را اخذ می کنیم به عنوان حکم استحبابی. سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حکم بین کسانی که این مسئله را ذکر کرده اند، خلافی وجود ندارد. (۳)

ص: ۶۹۵

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۹، ابواب نجاسات، ب ۲۲، ح ۲، ط اسلامیه.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۸، ابواب نجاسات، ب ۲۲، ح ۱، ط اسلامیه.
۳- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۶۱.

سوال و جواب

سوال: اگر امام جماعت دماغ او خون آمد، حکم آن چیست؟

جواب: اگر ببینید که امام جماعت لباس او نجس بود یا خون از دماغ او آمده، وظیفه ماموم اعلام نیست. اگر خودش امام باشد و احساس بکند که خون دماغ شده، باید نمازش را قطع کند. و اگر خون قروح و جروح بود، قطع نکند.

سوال: ما در چه مواردی می توانیم از دلالت روایات بر وجوب دست برداریم و حمل بر استحباب کنیم.

جواب: ملاک آن در حد اجمال است و آن این است که روایتی بود و با روایات دیگر معارضه داشت و آن روایات دیگر اقوی سندا و مطابق عمومات بود و این روایت هم سندش درست است و محمل بر استحباب هم داشت، که اینها کار اجتهادی است که بتواند محمل پیدا بکند.

مسئله ششم: شک در این که خون مربوط به قروح و جروح است یا خیر

مسئله ششم: «اذا شک فی دم أنه من الجروح أو القروح ام لا فالاحوط عدم العفو عنه»، می فرماید: شک بشود نسبت به دمی که این از قروح و جروح است یا دم غیر قروح و جروح، سید فرموده است: احوط وجوبی عدم عفو است.

بیان مرحوم آقای خویی

سیدنا الاستاد می فرماید: شاید سید یزدی قائل به حجیت استصحاب عدم ازلی نیست و الا ما که قائل به حجیت استصحاب عدم ازلی هستیم. (۱)

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۲.

توضیحی در استصحاب عدم نعتی و عدم ازلی

(محقق خراسانی و سید الاستاد می فرمایند: استصحاب عدم ازلی درست است و از اعتبار برخوردار است و محقق نائینی و امام اشکال می کنند. و اشکالی که ما کردیم این بود که ادله اعتبار استصحاب انصراف دارد به استصحاب عدم نعتی نه استصحابی که از ازل بوده و اشکال دوم این است که استصحاب عدم ازلی، مثبت می شود. اما سیدنا الاستاد و محقق خراسانی می فرمایند هم ادله اعتبار عمومیت دارد و مثبت هم نیست. استصحاب عدم ازلی در این مثال به این معناست که این خون قبل از که وجود نداشت، چون عدم ازلی، عدم قبل از وجود موصوف است و عدم نعتی، عدم بعد از وجود موضوع است. یقین به آن عدم داریم که خون نبود و عفو هم نبود، الان این خون آمد، آیا خون اتصاف به عفو را پیدا کرد یا نکرد؟ می گوییم اصل عدم اتصاف است. این عدم اتصاف را ربط می دهیم به عدم قبلی تا مثبت نشود.) براساس استصحاب عدم ازلی می گوییم عفوی اینجا وجود ندارد. لذا نه احوط بلکه اظهر این است که عفو در این صورت معنا ندارد و درست هم همین اظهر است. هرچند قائل به استصحاب عدم ازلی هم نباشیم، دلیل دیگری دارد که استثناء، احراز لازم دارد و جایی که احراز نشود، عموم مانعیت نجس و عدم عفو در کل دماء به قوت خودش باقی است. بنابراین اظهر عدم عفو است، منتها نه از باب استصحاب عدم ازلی بلکه از باب عدم احراز استثناء و تمسک به عموم مانعیت نجس.

ص: ۶۹۷

مسئله هفتم: زخمهای متعدد در کنار هم یک زخم محسوب می شود

مسئله هفتم: «اذا کانت القروح أو الجروح المتعدده متقاربه بحیث تعد جرحا واحدا عرفا جری علیه حکم الواحد فلو برئ بعضها لم یجب غسله بل هو معفو عنه حتی یبرأ الجمیع و ان کانت متباعده لا یصدق علیها الوحده العرفیه فلکل حکم نفسه فلو برئ البعض وجب غسله و لا یعفی عنه». می فرماید: اگر جروح متقارب بود، مثلا از مچ پا تا بالای زانو زخم یا دمل های متعدد با فاصله کمی داشت، همه این قروح در عرف یک موضع به حساب می آید و حکم آن این است که اگر یک قرحی در بین این قروح سلامت خودش را بازیافت، آنجا تطهیر لازم نیست. چون همه قروح در حکم قرح واحدی است و تا همه خوب نشده اند، آن مواردی که خوب شده است هم مورد عفو قرار می گیرد.

حکم خون مربوط به زخم های دور از هم

و اما اگر متباعد بود مثلا یک دمل به دست آدم بود و یکی به پای آدم بود، دست خوب شد که اینجا دست که خوب شده است، عفو ندارد و باید به تطهیر آن مبادرت کرد. از لحاظ ادله بین فقهاء بحث تحقیقی در این رابطه مطرح شده است. صورت مسئله واضح است که یک دمل به دست آدم است و یک دمل به پای آدم است و فاصله زمانی هم همین حکم را دارد که یک هفته قبل دست آدم زخم پیدا کرد و چند هفته بعد همان دست زخم شد، فاصله زمانی با فاصله مکانی در حکم فرق نمی کند و آنکه خوب شده است، حکم خودش دارد و آنکه خوب نشده است، حکم خودش را دارد. اما گفته می شود که نصوصی است که این نصوص دلالت دارد بر اینکه اگر قروح و جروح بود، اطلاقا تا همه خوب نشده است، مورد عفو است و حکم به تغسیل وجود ندارد.

ص: ۶۹۸

مصححه یا موثقه ابابصیر

از این نصوص موثقه یا مصححه ابابصیر که از امام باقر علیه السلام نقل شده است که کسی دید امام نماز می خواند و در ثوب او دم است، تا آنجا که به امام گفته شد و امام فرمود: «ان بی دمامیل و لست أغسل ثوبی حتی تبرأ» (۱) . دلالت این مصححه، دلالت درستی است.

توضیح مصححه

یکی از موارد مصححه این است که روایت حسنه باشد و عمل اصحاب اضافه بشود، می شود مصححه.

دلالت روایت فوق

دلالت روایت هم به این صورت است که موضوع، دمامیل است و عین مسئله را گفته است که دمامیل متقاربه است و فرمود: تطهیر نمی کنم تا اینکه همه خوب بشود. پس به مقتضای این حدیث باید گفت که حکم به عفو ادامه دارد تا همه دمامیل خوب و سلامت را بازیابد. براساس دلالت این روایت سید الحکیم در مستمسک می فرماید: عفو براساس مصححه ابابصیر قابل اعتماد است. (۲)

بیان مرحوم آقای خویی در مورد مصححه مذکور

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: به این موثقه (ایشان به خاطر معلی بن عثمان موثقه می گوید) اعتماد نمی شود. نه از حیث سند که سند درست است بلکه از حیث دلالت. اولاـ این حدیث، حکایت فعل معصوم است. فعل، اطلاق ندارد و لبی است. هر چیزی که قول نبود، از لبیات است که فعل یا تقریر یا مورد است. و اطلاق که نداشت، فقط شامل مورد خودش نمی شود و عمومیت از آن استفاده نمی شود، پس قابل تمسک نیست. و ثانیا این حدیث معارض است به حدیث مرسله ابن ابی عمیر که هرچند سند مرسله است ولی مرسله ابن ابی عمیر است. از امام صادق علیه السلام فرمود: «اذا کان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا یغسله حتی یبرأ و ینقطع الدم» (۳) ، که این «حتی یبرأ و ینقطع الدم» اطلاق دارد که یک موضع اگر برئ حاصل شد، باید به تغسیل مبادرت کرد. بنابراین این حدیث بر خلاف حدیث اول که گفت دمامیل تا همه برئ حاصل نکرده اند، عفو وجود دارد و این حدیث می گوید مغیا به برئ است و برئ که آمد، باید تطهیر بشود. این دو حدیث معارضه دارد و پس از معارضه و عدم اطلاق، به این حدیث اکتفاء نمی شود.

ص: ۶۹۹

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۸، ابواب نجاسات، ب ۲۲، ح ۱، ط اسلامیه.
۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۶۳.
۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۳۰، ابواب نجاسات، ب۲۲، ح ۷، ط اسلامیه.

عفو مربوط به قروح و جروح متعدد ۹۳/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عفو مربوط به قروح و جروح متعدد

وقتی زخم های متعدد بودند به صورت نزدیک به هم یا متفرق از هم

گفته شد اگر در بدن انسان قروح و جروح متعدد باشد ولی متقارب باشد که در عرف همه آن قروح را یک قرح به حساب بیاورند، حکم واحدی است و تا همه برئ حاصل نکرده اند، عفو و عدم نجاست به قوت خود باقی است. اما اگر قروح و جروح متعدد و متباعد بود، بعضی از آن ها سلامت خودش را بازیافت و بعضی از آن به همان حالت جرح باقی بود، سید فرمودند که حکم تابع موضوع است و تعدد موضوع است و تعدد حکم. هر کجا خوب شده است، عفو نیست و هر کجا خوب شده است، عفو وجود دارد.

بیان سید حکیم: معفو بودن در زخم های متعدد متفرق را هم می گیرد

اما سید الحکیم فرمودند: در صحیحه یا مصححه ابابصیر آمده است که امام فرمود: «لست أغسل ثوبی حتی یبرأ» (۱) ، در آن مصححه مدلول مطابقی این است که در بدن مبارک دمامیل وجود داشته که دمامیل یعنی جمعی از دمل ها. امام فرمود: من ثوبم را تطهیر نمی کنم تا دمامیل برئ حاصل کند. یعنی اگر یک موضع خوب شده و موضع دیگر خوب نشده، عفو استمرار دارد. سید الحکیم می فرماید: این روایت دلالتش بر این مطلب کامل است که اگر در بدن دمل های متعدد بود و عفو که آمده است، تا کل دمل ها التیام پیدا نکرده است، عفو به قوت خود باقی است. (۲)

ص: ۷۰۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۸، ابواب نجاسات، ب ۲۲، ح ۱، ط اسلامیه.
۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۶۳.

مرحوم آقای خویی استناد به حدیث ابابصیر را برای معفویت مطلق را جایز نمی داند

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: به این حدیث نمی شود حکم عفو را استناد کرد. برای اینکه اولا۔ این حدیث اطلاق ندارد چون فعل است.

حدیث ابن ابی عمیر مخالف بیان حدیث ابابصیر است

و ثانیا معارض است با مرسله ابن ابی عمیر از امام صادق فرمود:« اذا کان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه»، امام فرمود: «فلا یغسله حتی یبرأ و ینقطع الدم» (۱) . دلالت این روایت به مطلوب این است که هر دملی که خون آن قطع شود و برئ

حاصل شود، آنجا عفو وجود ندارد. مغیا شده است به برئ. مثلاً دانه ای در دست راست بود و دست چپ هم دانه و دملی داشت، دست راست که برئ حاصل شد، مغیا به غایت رسید که عفو به برئ بود و این دیگر عفو ندارد. اطلاق این دو حدیث با هم تعارض می کنند. اطلاق حدیث اول می گوید عفو وجود دارد تا اینکه همه دمل ها سلامت خودش را بازیابد و اطلاق مرسله ابن ابی عمیر می گوید هر دملی که برئ حاصل کرد، عفو وجود ندارد.

اهمیت مراسیل ابن ابی عمیر

می فرماید: اگر گفته شود که مرسله است، می گوییم مرسله ابن ابی عمیر است. ابن ابی عمیر مراسیل و مسانید او فرق نمی کند. هم شیخ طوسی در بحث حجیت خبر عده گفته است که مراسیل این سه نفر مشایخ ثلاث که عبارتند از صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر مانند مسانید است. و هم نجاشی در کتاب رجال خودش ابن ابی عمیر را نام برده که اصحاب به مراسیل ابن ابی عمیر اعتماد می کنند.

ص: ۷۰۱

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۳۰، ابواب نجاسات، ب۲۲، ح ۷، ط اسلامیه.

با تعارض خبر ابن ابی عمیر و ابابصیر تساقط و رجوع به عمومات می شود

بنابراین سند که مشکل نداشت، اطلاق هر دو تعارض می کنند و بعد از تعارض، تساقط می کنند و بعد از تساقط مراجعه به عمومات است. که عموم ادله مانعیت نجس مخصوصا مانعیت دم بود. پس حکم به عدم عفو صادر می شود نسبت به آن دملی که برئ حاصل شده. (۱)

اشکال به استدلال مذکور (اطلاق فعل امام)

اما تحقیق این است که این بیان ایشان خالی از اشکال نیست. اما اشکال اول که فرمودند روایت ابابصیر حکایت فعل امام است و فعل اطلاق ندارد، گفته می شود که نیاز به اطلاق نداریم بلکه متن روایت طوری است که مدلول مطابقی آن کافی است. که متن این است: «ان لی دمامیل لست أغسل ثوبی»، بر من دمل های متعدد است که تا خوب نشود، به تطهیر مبادرت نمی کنم.

اطلاق مقامی قابل اعتبار است

۲. بر فرض اطلاق هم گفته شود، اطلاق یا لفظی است یا مقامی. اگر کلام بود، اطلاق لفظی است و اگر فعل بود و در معرض بیان بود و ترک استفصال شد، اطلاق مقامی است. بنابراین اینجا اطلاق مقامی جریان دارد. چون مقام بیان است و جای سوال وجود دارد و اگر توضیح داده نشود، اطلاق مقامی محقق می شود. اطلاق مقامی مقتضایش این است که هر دملی که خوب بشود، نزدیک باشد یا دور باشد تا همه خوب نشده باشد، حکم عفو ادامه دارد.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۲.

استناد به مرسله ابن ابی عمیر از طرف آقای خویی دچار اشکال است

۳. درباره سند از بیانات سیدنا به دست آوردیم که مرسل ابن ابی عمیر را قبول ندارید. و اینجا مرسل هم نیست بلکه مجهول است. در این روایت آمده عن محمد بن ابی عمیر عن بعض اصحابنا عن سماعه بن مهران، این روایت مجهول است و شما به طور قطع سند مجهول را اعتبار قائل نیستید. ۴. یک تحافتی بین دو تا تعبیر این تقریر وجود دارد که شاید خود سید نفرموده باشد و سهو و عدم توجه مقرر باشد و آن این است که در یک بیان می فرماید: حدیث ابی بصیر حکایت فعل است و اطلاق ندارد و در بعد در همان بیان ادامه می دهد که معارض دارد و اطلاق هر دو تعارض می کند.

روایت ابن ابی عمیر چون جهت دارد قابل اطلاق گیری نیست

اشکال بعدی این است که روایت ابن ابی عمیر اطلاق ندارد. برای اینکه جهت خاصی دارد و اگر روایت جهت داشت، اطلاق ندارد. جهت آن این است که جرح سائل، مغیا به برئ است. می گوید: «اذا کان بالرجل جرح سائل فأصاب ثوبه من دمه فلا یغسله حتی یبرئ و ینقطع الدم» (۱) ، اختصاص دارد به سوالی که آمده است که جرح اگر سائل بود، عفو است تا اینکه دم قطع بشود و برئ حاصل بشود. در روایت این برئ مربوط شده است به جرح سائل. در صورتی که در روایت جهت مشخص شده باشد، اطلاقی نیست. بنابراین سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه معارضه را مطرح نمی کند، می فرماید: مصححه ابی بصیر دلالت آن کامل است. بنابراین عدم عفو احوط است چون مشهور بر این است که عفو در صورت التیام موضعی باشد. و الا از لحاظ دلیل عفو ادامه دارد. بنابراین در مسئله ای که سید طباطبایی فرمود: «لکل حکمه»، براساس نصوص می بینیم که جروح متعدد در بدن و قروح متعدد هرچند عرفا قرح و جرح واحد به حساب بیاید، مورد عفو است تا همه خوب بشود. اما فتوای متن این است که هر کدام که خوب شده است، آن عفو ندارد. سید الحکیم با استدلال ثابت کرد که عفو به قوت خود باقی است تا همه خوب بشود. اما فتوا بر احتیاط وجوبی این است که هر موضعی که خوب شده است، باید مبادرت به تطهیر کرد.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۳۰، ابواب نجاسات، ب۲۲، ح ۷، ط اسلامیه.

سوال و جواب

سوال:

جواب: بحثی که ما کردیم، در این رابطه بود. دمل های متقارب که در عرف یک دمل به حساب بیاید، یک حکم دارد و یک موضوع است اما اگر دمل ها متباعد بود، از نص استفاده کردیم که تا همه دمل ها خوب نشود، حکم عفو ادامه دارد. منتها فتوا را گفتیم موضعی به دلیل رعایت رأی مشهور.

سوال: این اشکالی که مرسله ابن ابی عمیر کردید، تمام مراسل ابن ابی عمیر مجهول می شود.

جواب: مراسیل چند قسم است: یک مراسیلی است که راوی ذکر نشده و آن می شود ارسال متن. و بعضی موارد که راوی به طور صریح ذکر نشده اما می بینیم که عنوان مجهولی است مثلا می گوید ابن ابی عمیر عن بعض اصحابنا، این دو نقص دارد که هم عنوان مرسل به آن گفته می شود و هم مجهول. آنکه مرسل است و افتاده است مثل اسناد محذوفه است و امکان دارد که تحقیق کنیم و راوی را پیدا کنیم اما اینکه می گوید عن بعض اصحابنا در ابهام قرار دارد و سند می شود مجهول و سند که مجهول شد، دو اشکال پیدا می شود: ۱. ضعف ارسال، ۲. ضعف از حیث جهل. و سیدنا با آن مبنایی که خودشان دارند، نسبت به چنین سندی اعتماد نمی کنند.

اعتبار مراسیل ابن ابی عمیر مورد اتفاق است چون وثوق به صدور وجود دارد

ص: ۷۰۴

اما مبنایی که مشهور دارد و تحقیق هم گفته شد، این است که مراسیل ابن ابی عمیر معتبر است براساس تصریحات شیخ و نجاشی و ارباب رجالی دیگر. که اعتبار مراسیل ابن ابی عمیر به طور خاص مورد اتفاق اصحاب رجال است. بنابراین در مورد مراسیل ایشان هیچ تردیدی نداریم، چون ما تابع دلیل و قاعده هستیم. قواعد رجالی و توثیقات رجالی در این رابطه تا بدانجاست که برای ما اطمینان به وجود می آورد. و موضوع حجیت خبر، وثوق به صدور است. برای ما وثوق به صدور که حاصل شد، موضوع برای حجیت خبر محقق می شود. ما سند گرا نیستیم که فقط رجال راوی ها واحدا بعد واحد شناسایی بشود بلکه ما می گوییم موضوع حجیت خبر، وثوق به صدور است، از طریق روات باشد یا از طریق توثیقات عام یا متن یا شهرت و یا کثرت.

تفسیر آیه ۲۷۴ سوره بقره درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۳/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۲۷۴ سوره بقرهدرباره ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۲۷۴ سوره بقره

آیه ۲۷۴ سوره بقره: (الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیه فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)،

ترجمه آیه

ترجمه: کسانی که اموال خود را انفاق کنند در شب و روز و نهان و آشکارا، آنان را نزد پروردگارشان پاداش نیکو و خوبی خواهد بود و هرگز برای آنها خوف و حزنی وجود ندارد.

ص: ۷۰۵

انفاق که موضوع آیه است، چه انفاقی است

این انفاق که موضوع در آیه قرار گرفته است، چه انفاقی باشد که اینقدر اثر دارد؟ آیا انفاق عادی اینقدر اثر دارد که هم پاداش نیکو و هم رفع خوف و حزن بکنند یا یک انفاق خاصی است؟ با توجه به این آثار و ثمراتی که برای این انفاق گفته شده است که این انفاق باید انفاق به خصوصی باشد. کسانی را که خداوند توفیق می دهد به انفاق و کمک مالی به دیگران، در نصوص از ثواب و اجر بالایی برخوردار است. در آیات قرآن آمده که (ان الله اشتری من المومنین اموالهم و انفسهم) (۱)، بعضی ارباب ذوق می گویند که اموال اول آمده است. اما اشتراء اموال معامله با خداست. تجارت در این بازار رائج است و جریان دارد، انسان مال خودش را از دست می دهد و جان خودش را از دست می دهد ولی یک مرتبه جان خودش را به طور دفعی از دست می دهد که در جهاد و شهادت است و یک وقت عمر را تدریجی از دست می دهد که سالیان سال عمر می کند ولی باید از دنیا برود. دنیا هم دنیای تجارت است. در این بازار تجارت و داد و ستد، اگر کسی مالش را فقط برای

خودش مصرف کند و معیشت زندگی که هرچند خوب است و طبق سنت الهی است اما پایان کار چیزی برایش نمی ماند. و اما یک مورد است که اگر آدم مالش را مصرف کند، برای آدم برمی گردد و آن جایی که آدم انفاق کند. یک وقتی حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم در منزل نبودند، یک گوسفندی را اهل خانه قربانی کردند، بعد گوشت آن را تقسیم کردند و در حدی که تقریبا تمام گوشت ها را بردند و برای اهل خانه چیزی کمی ماند. پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم یکی از اعضای خانواده شکایت کرد که یا رسول الله نذر کردیم ولی همه را بردند و برای ما چیزی نگذاشتند. پیامبر فرمود: آن همه اجزای نذر که برده شده، آن برای ماست و این چیزی که الان باقی مانده، این نتیجه ندارد، (ما عندکم ینفد و ما عند الله باق). (۲)

۱- توبه/سوره۹، آیه۱۱۱.

۲- نحل/سوره۱۶، آیه۹۶.

نکته: توهم انفاق برای صاحبان ثروت است

برای انفاق توجه بسیاری از سوی نصوص آمده اما ممکن است فکر بشود که انفاق برای کسانی است که پول و ثروت دارند و برای کسانی که از مال دنیا چیزی ندارنـد، انفاق نیست. بلکه سـعی کنید که اگر چیزی اضافه آمد، انفاق بشود. در زمان پیامبر اعظم صـلی الله علیه و آله و سـلم یک فردی در مسجد مدینه آمد و پیامبر فرمود: این فرد اهل بهشت است. به او گفتند که چه کار می کنی که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که اهل بهشتی؟ گفت: من یک آدم آهنگری هستم، به واجبات و محرمات پایبند هستم و از درآمد زندگی ام برای خانواده ام استفاده می کنم در حد خوب، و اگر چیزی اضافه آمد برای مردم انفاق می کنم. و همچنین یک روز دیگری فردی آمد پیش پیامبر و عقائد خودش را اظهار کرد و پیامبر فرمود: تو اهل بهشتی. ابوبکر آمـد، پرسـید که چه کار کردی؟ گفت اگر می خواهی ملاک آن را پیدا کنی، برو با علی باش. من عقائدم را به پیامبر که گفتم این است که مولاـیم علی است و عبـادتم این است، که فرمود: اهـل بهشتی. و در آخر این آیه آمـده است (لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)، در آن آیات گفتیم که کسانی که ایمان دارنـد و هـدایت را قبول کرده اند، خوف و حزنی ندارند. و در جایی که خوف و حزنی باشد که پیامبر از آن خوف و حزن نهی بکند، معلوم است که ایمانی نبوده است. گفته شد که آیه (و تولی عنهم و قال یاسفی علی یوسف و ابیضت عیناه من الحزن فهو کظیم) (۱) ، اینجا حزن آمده در حالی که در آیه دیگر آمـده (الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون) (۲) و حضـرت یعقوب از اولیاء است. جواب آن این است که حضرت یعقوب یاسـفی علی یوسف گفت و دیدش را از دست داد از غم و حزن قلبی. لذا در روایت آمده که « المومن حزنه فی قلبه و بشـره فی وجهه ». « من الحزن فهو کظیم »، یعنی او خشم و حزن و حالات احساسـی را فرومی برد و اظهار نمی کند و ناشکری نمی کند. در حالی که حزن ظاهری ممنوع است.

۱- یوسف/سوره۱۲، آیه۸۴.

۲- یونس/سوره۱۰، آیه۶۲.

مراجعه به تفاسیر: تفسیر عیاشی

درکتاب تفسیر عیاشی روایتی آمده، می فرماید: عن ابی اسحاق «کان لعلی بن ابی طالب علیه السلام اربعه دراهم فتصدق بدرهم لیلا و بدرهم نهارا»، حضرت علی علیه السلام چهار درهم داشت که یک درهم را شب صدقه داد و درهم دوم را روز، «و بدرهم سرا و بدرهم علانیه»، یک درهم را مخفیانه صدقه داد و درهم دیگر را علنا انفاق کرد، «فبلغ ذلک النبی»، این خبر به حضرت رسول رسید، «فقال یا علی ما حملک علی ما صنعت»، چه چیزی تو را وادار کرد بر این کار که اینگونه انفاق بکنی؟ «قال انجاز موعود الله»، آن وعده الهی بیاید. «فأنزل الله»، از سوی خدا این آیه نازل شد، «الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار» (۱) ،

این مطلب در تفاسیر عامه هم آمده

این مطلب در منابع ابناء عامه هم آمده است بالاتر از حدی که در منابع شیعه آمده. در کتاب شواهد التنزیل نه روایت را حاکم حسکانی صاحب مستدرک در کتاب شواهد التنزیل نقل می کند. (۲)

سرّ کثرت روات عامه ولی قلّت روات خاصه چیست؟

سند راویان ابناء عامه بسیار طولانی است که گاهی پانزده یا بیست راوی است، سر این چیست اما راویان احادیث ما چهار تا پنج تاست؟ این کثرت سندها سن راوی ها تا زمان معصوم براساس همان روات طریق آل بیت تطبیق می کند که یکی از دیگری نقل کرده باشد که می رسد به پیامبر یا امام صادق. اما این راویانی که پانزده به بالاست که امکان عقلی دارد که هر کدام از دیگری عقلا به فاصله چند سالی نقل بکنند اما امکان عادی و مطابق با واقع نقل روایت ندارد. یک نقص رجالی که گفته می شود، کثرت روات در سند است. که این دلیل بر مطلب دیگری است که اسناد روایات در مکتب ابناء عامه یکصد سال تعطیل بود، چون از زمان عمر تا زمان عمر بن العزیز نقل روایت ممنوع بود. بعد از یکصد سال که عمر بن العزیز اعلام کرد که جواز نقل روایت را، نقل ها عرضی شد و یک وضع نابسامانی پیدا کرد که از این کثرت روات پیداست. منتها محققین زحمت کشیدند و هریکی را به دیگری مستند بکنند. نه روایت که از حد تواتر هم بالاتر است. تواتر حد مشخص ندارد، هرچند گفته شده است که چهار پنج روایت اگر باشد، تواتر است، ولی به طور کلی روایات کمتر از نه تا تواتر است. در روایت متواتر آمده است که در این آیه درباره حضرت علی است. روایتی است، عن ابن عباس «فی قوله تعالی عزوجل الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیه قال نزلت فی علی بن ابی طالب لم یکن عنده غیر اربع درهم فتصدق بدرهم لیلا و بدرهم نهارا و بدرهم سرا و بدرهم علانیه فقال له رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم: ما حملک علی هذا یا علی قال حملنی علیها رجاء أن استوجب علی الله الذی وعدنی»، ما را برای آن عمل آن امید عامل شد که مستوجب بشوم برای عنایت ویژه خدا. «قال رسول الله الا ان ذلک لک»، (۳) آن وعده ویژه الهی برای شماست در اثر این انفاقی که کردی. آنگاه این آیه نازل شد، (الذین ینفقون اموالهم باللیل و النهار سرا و علانیه فلهم اجرهم عند ربهم و لاـ خوف علیهم و لاـ هم یحزنون). امیرالمومنین با این انفاق دیگر خوف و حزنی برایش نیست و موید آن آیه ای که خواندیم که (الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم و لا هم یحزنون)، که خط اولیاء الله با غیر اولیاء متمایز می شوند. آن هایی که اولیاء الله نیستند، خوف و حزن دارند و آنهایی که اولیاء است، خوف و حزن ندارد.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۵۱.
۲- شواهد التنزیل، حاکم حسکانی، ج ۱، ص ۱۴۰ تا ۱۵۰.
۳- شواهد التنزیل، حاکم حسکانی، ج ۱، ص ۱۴۰.

نتیجه بحث

در نتیجه این آیه با این خصوصیات درباره امیرالمومنین براساس تفسیر روایی روایات طریقت آل البیت و براساس روایات ابناء عامه که حاکم حسکانی در شواهد التنزیل نه روایت آورده نازل شده است.

مورد دوم از موارد عفو نجاست دم در بدن و لباس ۹۳/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مورد دوم از موارد عفو نجاست دم در بدن و لباس

درباره موارد عفو بحث می کردیم. مورد اول گفته شد که خون قروح و جروح است که بحث آن شد.

معفویت خون کمتر از درهم الا در دماء ثلاثه

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه در فصل ما یعفی عنه امور می فرماید: «الثانی مما یعفی عنه فی الصلاه الدم الاقل من الدرهم سواء کان فی البدن أو اللباس من نفسه أو غیره عدا الدماء الثلاثه». می فرماید: امر دوم از اموری که مورد عفو از سوی شرع امتنانا قرار گرفته است، عبارت است از خونی که کمتر از یک درهم باشد. اعم از اینکه این خون کمتر از یک درهم، در لباس یا بدن باشد و این خون از خود شخص باشد یا از کسی دیگر و از بیرون اصابت بکند، غیر از دماء ثلاثه که در آن مورد عفوی نیست و کمتر از یک درهم هم اگر باشد، مورد عفو قرار نمی گیرد. درباره اصل مسئله که این مقدار از دم معفو عنه است، اشکالی وجود ندارد و از اجماع هم بالاتر در حد تسالم است. و نصوص اگر در حد تواتر نگوییم، اقلا در حد استفاضه است.

ص: ۷۰۹

آیا اندازه خود درهم یا کمتر از درهم؟

اما کلام در اندازه درهم است که اقل از درهم باشد که مورد عفو است قطعا و بیشتر از درهم باشد که مورد عفو نیست قطعا و اگر فقط به اندازه درهم بود، چه حکمی دارد؟ اختلاف نظر در این مورد دیده می شود، هرچند سید مرتضی قدس الله نفسه الزکیه درکتاب انتصار و شیخ طوسی قدس الله نفسه الزکیه در کتاب خلاف مسئله را مورد اجماع اعلام می کنند و شیخ می فرماید: اگر به اندازه درهم باشد، مورد عفو نیست، «دلیلنا علی ذلک اجماع الفرقه».

بحثی در اجماعات سید مرتضی و شیخ طوسی

اگر گفته شود که در اصول بر اجماع سید و اجماع شیخ اشکال می شود چون موارد خلاف زیاد دارد. اجماعی که شیخ و سید بگوید آیا اعتبار ندارد؟ نکته آن این است که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه یک مطلبی فرموده بود که عنصر زمان و مکان. اجماعی که شیخ گفته بود، در عصر خودش قطعا اجماع بوده و اجماعی که سید گفته در عصر خودش که فقهاء

محـدود بود، قطعا اجماع بود و تحصـیل اجماع هم در آن شـرائط ساده بود. و اینکه گفته می شود اجماعات آنها مورد اشـکال است، محققین پس از آن بـا تحقیقـات اصولی احتمالا‌تی را دنبال کردنـد و گفتنـد این اجماعات، این احتمالات خلاف دارد. اجماع مـدرکی و غیر مدرکی از زمان شـیخ انصاری آمده و تا قبل از شـیخ انصاری اجماع مدرکی و غیر مدرکی نبود. اما اگر اجماع، احتمالات عقلایی زیادی بر خلاف آن وجود داشـته باشـد، اعتبار نـدارد. اصولی ها تحقیق کردند و احتمالات عقلایی خلاف آن اجماعات پیـدا کردنـد و گفتنـد این اجماعات از اعتبار بالایی برخوردار نیست. بعد از بحث های اصولی در اصول، اما در وادی فقه مطابق همان اجماعات فتوا صادر می شود. بنابراین اجماع سـید و اجماع شیخ طوسی اجماع درستی است و در عصر خودش بوده و اشکالاتی که می شود برخواسته از احتمالات اصولی است.

ص: ۷۱۰

فرق مسئله اصولی و بحث اصولی

فرق است بین مسئله اصولی و بحث اصولی، مسئله اصولی واسطه در استنباط بود و بحث اصولی بحث از احتمالات عقلایی و ظهورات است که آن را اصولیات می گوییم. بنابراین اگر خون به اندازه درهم باشد و کمتر از آن نباشد، مورد عفو نیست به اجماع.

اقامه اجماع بر عدم معفو بودن اندازه درهم از خون مگر نظر سلار

اما شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ظاهر بیان محقق حلی و مشهور این است که اندازه خون از لحاظ کمیت اگر درست به اندازه یک درهم باشد، مورد عفو نیست. (۱) ایشان اجماع را به مشهور تطبیق کرد. ولی در تتبعی که به عمل آمده است، مشهوری که شهید ثانی می فرماید، تقریبا در حد اجماع است، چون مخالف در این مسئله غیر از سلار کسی دیگر نیست. بنابراین براساس تحقیق متاخرین هم می شود بگوییم که مسئله مورد اجماع است. اما صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: خون اگر به اندازه درهم باشد، مورد عفو نیست. برای اینکه مضافا بر اجماعاتی که در اصل قضیه اجماع محصل و منقول وجود دارد اگر کمتر از درهم باشد و اما در حد درهم عدم عفو هم اجماعات منقول را دارد. (۲)

قاعده اشتغال می گوید به اندازه درهم معفو نیست

۱- مسالک الأفهام، شهید ثانی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۲- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۱۰.

مضافا بر این قاعده شغل یعنی اصاله الاشتغال که خونی به لباس اصابت کرده، به اندازه درهم است، قاعده اشتغال نسبت به نماز جاری می شود که نماز باید با لباس پاک و طاهر باشد و این لباسی که به اندازه یک درهم است، قاعده اشتغال می گوید که برای خواندن نماز، مشغولیت ذمه دارید تا اینکه آن شک را برطرف کنید یعنی آن اندازه درهم را تطهیر کنید. و همچنین اوامر تطهیر از دماء اطلاق دارد و تقیید باید ثابت باشد. اگر تقیید ابهام داشت یا اجمال داشت، در برابر اطلاق مقاومت نمی تواند بکند که اطلاق، ظهور است و اجمال، عدم ظهور است بنابراین در برابر اطلاق قیدی که اجمال دارد، قابل استفاده نیست و به قدر متیقن اخذ می شود که اقل از درهم باشد. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مسئله نصوصی که وجود دارد، حکم را درباره خونی که به اندازه یک درهم باشد، بیان نمی کند. (۱) روایت اول: مصححه اسماعیل جعفی،

یادآوری معنی روایت مصححه

مصححه این است که سند روایت حسنه است اما قرائن دیگر وجود دارد که یکی از قرائن عمل اصحاب است، این حسنه می شود مصححه.

روایت اسماعیل جعفی

و باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، اسناد شیخ طوسی به محمد بن علی بن محبوب درست است و محمد بن علی بن محبوب هم توثیق خاص دارد. عن الحسین بن الحسن که توثیق خاص دارد عن جعفر بن بشیر که از ثقات است. اسماعیل بن جابر جعفی که از ثقات است و از اصحاب امام باقر است، «عن ابی جعفر علیه السلام قال فی الدم یکون فی الثوب ان کان أقل من قدر الدرهم فلا یعید الصلاه و ان کان اکثر من قدر الدرهم و کان رآه فلم یغسل حتی صلی فلیعد صلاته» (۲) ، اینجا حکم اقل از درهم را بیان کرد که معفو است و حکم اکثر از درهم هم بیان شده اما حکم اندازه درهم در این مصححه نیامده است.

ص: ۷۱۲

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۳ تا ص ۴۰۵.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۲، ط اسلامیه.

فرق روایت مهمل و مجمل (متکلم و کلام)

این مصححه امرش دائر است بین مهمله و مجمله، اهمال از سوی متکلم است و اجمال متعلق به کلام است. به این معنا که امکان دارد امام حکم اقل را گفته که معفو است و حکم اکثر از درهم را گفته است که معفو نیست اما حکم اندازه درهم را اصلا بیان نکرده که می شود مهمله. یا مجمله است (اجمال در روایت این است که دو احتمال مساوی وجود داشته باشد) این دو تا احتمال از مفهوم دو شرطیه در این نص است که یکی «ان کان اقل من قدر الدرهم فلا یعید» که مفهوم آن می شود اگر به اندازه درهم باشد، معفو نیست. و مفهوم شرطیه دیگر «ان کان اکثر یعید» که اگر اندازه باشد، معفو است.

روایت مجمل مقابل ظهور است

پس اگر مفهوم دو شرطیه را اخذ کنیم، حدیث می شود مجمل و ظهوری روایت ندارد که زمینه برای حجیت وجود ندارد. پس از لحاظ دلالت دو تا شرطیه است و دو تا مفهوم است و هر دو مفهوم مساوی است و می شود اجمال و حجیتی ندارد.

روایت علی بن ابراهیم

اما حدیث حسنه محمد بن مسلم (۱) ، محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد عن حریز عن محمد بن مسلم که به خاطر ابراهیم بن هاشم پدر علی بن ابراهیم حسنه است. علی بن ابراهیم که صاحب تفسیر و دارای شأن است اما ابراهیم بن هاشم فقط به توسط علی بن ابراهیم توثیق عملی شده است که سید الاستاد در این توثیق شبهه می کند و این را حسنه عنوان می کند. متن این حدیث مثل آن یکی است که دارای دو شرطیه است که یا مهمله است و یا مجمله، اگر گفتیم هر دو طرف قضیه حکم بیان شده، حکم اقل از درهم عفو است و حکم اکثر از درهم عدم عفو است، ولی اندازه درهم حکم آن بیان نشده، روایت مهمله است. اما اگر گفتیم هر دو شرطیه مفهوم دارد که دو تا احتمال متقابلی است و می شود مجمل.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۷، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۶، ط اسلامیه. .

روایت صفار

اما روایت صحیحه ای وجود دارد که تصریح می کند بر اینکه اگر خون به اندازه درهم باشد، معفو عنه نیست. محمد بن الحسن باسناده عن الصفار، اسناد شیخ طوسی به محمد بن الحسن الصفار درست است، عن احمد بن محمد که احمد بن محمد بن عبدالله اشعری قمی که از ثقات است، عن علی بن الحکم که از سوی شیخ طوسی توثیق خاص دارد، عن زیاد بن ابی الحلال که توثیق خاص از سوی نجاشی دارد، عن عبدالله بن ابی یعفور که از اصحاب امام صادق علیه السلام است. «قلت لابی عبدالله الرجل یکون فی ثوبه نقطه الدم لا یعلم به ثم یعلم فینسی أن یغسله فیصلی ثم یذکر بعدما صلی أیعید صلاته، قال یغسله و لا یعید صلاته الا ان یکون مقدار الدم مجتمعا فیغسله و یعید الصلاه» (۱) ، می فرماید: اعاده ندارد، مگر اینکه این نقطه های خون در مجموع به اندازه یک درهم بشود، عفو ندارد و باید تطهیر بشود و نمازی که با آن ثوب آلوده به خون به اندازه یک درهم خوانده شده، باید اعاده گردد. در این حدیث معتبر صحیح تصریح شده است که خون اگر به اندازه درهم بود، مورد عفو نیست، آنچه مورد عفو است، خونی است که اقل از یک درهم باشد. در تتمه این مسئله گفته شد که فرق بین لباس و بدن وجود ندارد. با استفاده از اطلاقات نصوص و حتی اتفاق فقهاء بر این است که فرقی ندارد. اما روایتی است که دلالت می کند که فرق است بین عفو خون کمتر از درهم که در لباس باشد یا در ثوب که بررسی آن جلسه بعد.

ص: ۷۱۴

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۱، ط اسلامیه.

مورد دوم از موارد عفو نجاست دم در بدن و لباس ۹۳/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مورد دوم از موارد عفو نجاست دم در بدن و لباس

ایام ولادت بر شما مبارک که دیروز ولادت باسعادت حضرت صدیقه طاهره سلام الله تعالی علیها بود که ان شاء الله مبارک و میمون است. اشاره ای داشته باشیم به قداست و عظمت این روز. امیرالمومنین و حضرت صدیقه طاهره علیهما سلام الله مرد و زن نامتناهی است. مرد نامتناهی حضرت امیرالمومنین است و بانوی نامتناهی حضرت صدیقه طاهره است. سر آن چیست؟ نور و ظلمت احاطه دارد. ظلمت چیزی نیست که نور را در حصار خودش قرار بدهد، انوار قدسیه الهی است. لذا تعابیر که درباره حضرت صدیقه طاهره آمده است که «حجه الله علی الحجج» و اسوه و «روحی بین جنبیه» و ام ابیها. و افرادی که متناهی هستند، اگر بتوانند به جایی برسانند، راه وصول آن تمسک به عصمت موجود نامتناهی است. اگر گفته بشود که وجود نامتناهی و مطلق یک وجود است و مطلق بیش از یک مورد ندارد که اگر تعدد پیدا کرد، اطلاق نیست. مطلق کمال و کمال مطلق یک مورد است. ما می گوییم آنها جلوه مستقیم کمال مطلق هستند. و نسبت به ما بشر نامتناهی اند. این موجود نامتناهی و شخصیت حضرت صدیقه طاهره سلام الله تعالی علیها یکی از خصوصیات و جلوه های نامتناهی این است که بر پیروان خودش احاطه دارد. موجود نامتناهی محیط مطلق است و احاطه مطلق دارد. حضرت صدیقه طاهره بر همه پیروان خودش احاطه و اشراف کامل دارد. هر کسی که در مسیر ولایت باشد. چون خودش بعد از پدر بزرگوارش در مدت حیاتش یک هدف رسالتی داشت که آن ولایت امیرالمومنین بود و حمایت از امیرالمومنین بود. به حضرت صدیقه طاهره هر چه تقرب و توسل بیشتر پیدا کردن، ولایت کامل می شود. وقتی که آدم ولایت او کامل بشود، یعنی توسل به حضرت زهرا سلام الله تعالی علیها حاصل شده است. کسانی که اهل ولایت هستند، بیمه هستند. بیمه واقعی ولایت است. براساس معادلات اگر ایران ولایت اهل بیت نبود، در جنگ با عراق یک روز هم نبود آن هم با آخرین قدرت خودش و آمریکا و شوروی آن روز. ایران در تاریخ تنها در جنگ اخیر بود که چیزی از دست نداده که سرپرستی آن در اختیار امام خمینی بود و امام خمینی هم ذوب شده یا تندیس ولایت در عصر اخیر بود که آن ولایت بود که این کار را کرد و اصلا به مشکلی برنخورد. اما شخصی هر روحانی و فقیه که به فقاهت کامل رسیده، یک نقطه نوری عروج می دهد که آن ولایت است و محور ولایت هم حضرت صدیقه طاهره سلام الله تعالی علیها است. بهترین توسل و بهترین راه برای رشد و برای معنویت و برای سلوک توسل به عصمت حضرت صدیقه طاهره است. توسل به حضرت صدیقه طاهره، توسل به رسول الله است و به امیرالمومنین است و به ائمه دیگر است. آن ریاضتی که آقای نجفی داشت برای اینکه قبر مقدس حضرت صدیقه طاهره را ببینند، در آخر برایش گفته شد که قبر من مخفی است و برو قم، قبر حضرت معصومه، قبر من است. این کلی است و شخصی نیست. زیارت حضرت زهرا، در حقیقت به همه ائمه و معصومین منتشر و توزیع شده است. لذا زیارت کردن قبر حضرت فاطمه معصومه به توصیه حضرت زهرا سلام الله علیها می شود زیارت او. دل افسرده توسل نکند پس چه کند؟ ای دوای دل افسرده ما یا زهرا. لذا اگر در یک مشکلی قرار گرفتید که در آن مشکل هیچ راه حلی نداشتید و وقت هم کافی نبود، بعد از ذکر یا ارحم الراحمین، سه بار یا زهرا را بگویید. موجود قدسی که مورد نزول وحی است. شنیده اید که پیامبران محل نزول وحی هستند اما در حدیث کساء می خوانید که وحی به حضرت زهرا سلام الله تعالی علیها نازل شده است یعنی در مقامی است که وحی هم به او

رسیده، طبق نص صریح و صحیح حدیث کساء. که احیانا اگر به مشکلی برخوردید، پنج بار حدیث کساء را نذر کنید که بخوانید، مشکل وجود ندارد. لذا صلوات اکبر که «اللهم صل علی فاطمه و ابیها و بعلها و بنیها و السر المستودع فیها بعدد ما احاط به علمك»، این را حداقل هر روز پنج نوبت در پنج نماز واجب بخوانید. هم حفاظ است و هم دفاع است و هم امنیت است و هم تولی و تبری است.

ص: ۷۱۵

مورد دوم از موارد عفو نجاست دم در بدن و لباس

گفته شد که اگر خون کمتر از درهم باشد، مورد عفو است. نصوصی که خواندیم، به طور مستقیم مربوط می شد به ثوب آمده است اما در متن آمده است: «سواء کان فی البدن أو اللباس»، فرق بین بدن و لباس وجود ندارد.

صاحب جواهر می فرماید: فرقی بین ثوب و بدن وجود ندارد

صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: بعد از تأمل در کلمات اصحاب معلوم می شود که بین اصحاب فرقی درباره ثوب و بدن وجود ندارد. مضافا بر اینکه از سوی سید مرتضی در انتصار و شیخ طوسی قدس الله اسرارهم در خلاف آمده است که عفو درباره خونی که کمتر از درهم باشد، در لباس و بدن، مورد اجماع است. (۱)

اشکال ذکر ثوب در اخبار

اما اشکالی که اینجا آمده، ذکر ثوب در اخبار است. روایاتی که در این باره آمده، عمدتا در آن نصوص لباس مورد سوال و بحث بوده است و عفو متعلق به خونی بوده است که به لباس اصابت کرده است. صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: آن ذکر اختصاصی که درباره ثوب دیده می شود، مربوط به سوال است و مربوط به کلام امام نیست. چون سوال ها از لباس بوده، لذا جواب مطابق سوال آمده و آن موارد از باب مثال است نه اینکه انحصارا قلمرو عفو را تحدید کرده باشد به لباس. در حقیقت امام قاعده بیان می کند. در حسنه محمد بن مسلم، بیان طوری است که عابی از اختصاص به مورد است. امام می فرماید:«و ما کان أقل من ذلک فلیس بشئ» (۲) قاعده بیان شده که اگر کمتر از این بود، چیزی نیست. این «لیس بشئ» قابل اختصاص به ثوب نیست، یعنی حکم نجاست در آن وجود ندارد.

ص: ۷۱۶

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۰۷.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۷، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۶، ط اسلامیه. .

روایت مثنی بن عبد السلام

اما روایتی از مثنی بن عبـد السـلام است «عن ابی عبـدالله قلت له أنی حككت جلـدی فخرج منه دم فقال إن اجتمع قدر حمصـه فاغسـله و الا فلا» (۱) ، صـاحب جواهر می فرمایـد: این روایت که تعبیر به حمصه یعنی یـک نخود شـده را بایـد حمل کنیم به انـدازه درهم. دو تـا تعبیر از یـک حقیقت است که یا انـدازه درهم باشـد یا به انـدازه یـک حمص باشـد که حمص یـک مقـدار ضخـامت دارد که پهن بشود، به انـدازه یـک درهم می شود معمولاً. بنابراین این روایت حمل می شود به درهم، چون روایاتی که در آن درهم ذکر شده، اگر در حد اسـتفاضه نگوییم، صـحیح السـند و اعتبار و عمل اصحاب دارد و در نهایت اتقان است، امـا این یک روایت است و ضـعف در سـند هم دارد. بایـد این را به درهم کنیـد، و الا روایت می شود متروکه. که در روایات قاعـده این است «الاخـذ اولی من الـترک». اگر این معنـا را در نظر نگیریم، روایت می شود متروکه و درست نیست که روایتی که آمده است و در کتب معتبر روایی هم به ثبت رسیده، ترک کنیم. اما سیدنا الاسـتاد می فرماید: روایت مثنی بن عبدالسلام هرچنـد دلالت آن بر تفصـیل قابل انکار نیست. روایاتی که درباره لباس آمـده بود، بیان صـریح بود که به اندازه درهم باشد و این روایتی که درباره بـدن آمـده، صـریح است در حمصه که تفصـیل است. اگر تفصـیل مورد قبول باشـد، تفکیک بین حکم بـدن و لبـاس می شـود که عفو از حـداقل از درهم در لبـاس درست است امـا در بـدن آن حـداقل از درهم مورد عفو از سوی نصوص قرار نگرفته است. ولی نیـاز به مکمـل دارد که بایـد بگوییم حمصه از باب مثال باشـد یعنی قطره ای. در بـدن اگر چیز انـدکی باشـد، قابل عفو است و اگر چیز اندکی نباشد، قابل عفو نیست. می فرماید: هرچند از دلالت تفصـیل اسـتفاده می شود بین بـدن و لباس، اما مشـکلی است که بایـد از این دلالت رفع یـد کنیم که آن اشـکال عبارت از این است که اگر بگوییم این روایت دلالـتش درست است، لازمه اش این می شود که خون کمتر از یک نخود اصلا نجس نباشـد که این خلاف مشـهور و اجماع است، چون خون کمتر از درهم هم قطعا نجس است اما مورد عفو است. فرمود: «فقال ان اجتمع قدر حمصه فاغسله و الا فلا» یعنی غسل واجب نیست. که در این تعابیر عدم وجوب غسل، ارشاد به طهارت است و کسی نگفته است که خون کمتر از یک درهم یا یک نخود نجس نیست، مگر اینکه به شـیخ صـدوق نسبت داده می شود که خون اگر کمتر از یک نخود باشـد، نجس نیست نه اینکه نجس باشد و مورد عفو است. (۲)

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۷، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۵، ط اسلامیه.

۲- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۵.

سید الاستاد می فرماید: مثنی بن عبد السلام نه توثیق خاص و نه عام دارد بلکه جرح وارد شده

مضافا بر این سیدنا الاستاد می فرماید: مثنی بن عبد السلام توثیق ندارد نه خاص و نه عام، بلکه یک جرحی وارد شده است که گفته می شود که ایشان با امام رضا بحث و مشاجره داشته و امامت را قبول نداشته است. بعد از اینکه این مشاجره ثابت بشود که امامت را قبول نداشته باشد، متجاهر به فسق است، نه اینکه مجهول باشد. و خبر فاسق به هیچ وجه پذیرفته نیست. بنابراین این روایت از نظر سند اعتبار ندارد. پس تفصیل بین عفو کمتر از درهم درباره لباس و بدن وجود ندارد.

این روایت منجبر به عمل اصحاب است

اگر ادعاء بشود که این سند منجبر است به عمل اصحاب. که گفتیم سید مرتضی در انتصار و شیخ طوسی در خلاف فرموده اند که عفو کمتر از اندازه درهم در مورد لباس و بدن ثابت است «دلیلنا علی ذلک اجماع الفرقه». همانطوری که عمل اصحاب، جابر است، اجماع هم جابر است. اگر گفته بشود که اجماع محصل نیست، می گوییم اجماع منقول است اما گاهی اعتبار روایت کامل نیست یا اعتبار اجماع کامل نیست، که دلیل نمی شود اما کاملا ساقط نمی شود، اما شرائط آن که کامل نبود و در حد اجماع تعبدی نبود، دلیل نیست اما موید است. روایتی که در جوامع روایی آمده باشد و در استدلال ها هم آورده است، هرچند شرائط آن کامل نبود، دلیل نیست اما موید قطعا است. این روایت قابل جبران هم نیست، چون سیدنا الاستاد می فرماید: روایت متروکه است و معمول بها نیست. متروکه عباره اخری معرض عنهاست. اشکال نشود که سیدنا الاستاد برای اعراض اعتبار قائل نیست، بر مسلک قوم بیان می کند که اعراض بود، انجبار نیست. بنابراین این روایت از اعتبار ساقط است. مسئله همان است که در متن آمده که عفو کمتر از یک درهم ثابت است، نصا و اجماعا، اعم از اینکه در لباس باشد یا در بدن.

عفو خونی که کمتر از درهم باشد ۹۳/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: عفو خونی که کمتر از درهم باشد

عفو خونی که کمتر از درهم است و از خارج اصابت کرده

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه درباره عفو دم کمتر از یک درهم فرمودند که این مقدار از دم معفو عنه است، «سواء کان فی البدن أو اللباس من نفسه أو غیره». درباره قسمت «فی البدن أو اللباس» باشد، بحث کردیم و گفتیم اطلاق ثابت است و ادله آن هم بیان شد و فتوا همان است که در متن آمده است. اما بعد از آن می فرماید: «سواء کان من نفسه أو غیره»، به این معنا که خون کمتر از درهم در لباس مورد عفو است، اعم از اینکه این خون از بدن خود آدم بیرون آمده باشد یا خون از شخص دیگری و از بیرون به لباس اصابت کرده باشد. در این رابطه از اطلاقات استفاده کردیم و مسئله هم مشهور بلکه مورد اجماع است.

صاحب حدائق می فرماید: دمی که از خارج اصابت می کند، معفو نیست

اما صاحب حدائق قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: خونی که مورد عفو است، خون خود آدم است و اما خون اگر از بیرون برسد، مورد عفو نیست. برای اینکه اولاـ ممکن است خونی که از خود آدم باشد و به لباس او برسد، براساس عسر و حرج باشد. و اما از بیرون به لباس آدم برسد، چون به ندرت اتفاق می افتد، معمولا مورد عسر و حرج نمی شود. و ثانیا این دم غیر ملحق به دم حیض است. (۱) و در این رابطه می توانیم از روایتی استفاده کنیم. محمد بن یعقوب عن احمد بن ادریس که از ثقات است، عن محمد بن احمد بن عبدالله اشعری که از ثقات است. عن محمد بن عیسی عن نضر بن سوید که توثیق خاص دارد. عن سعید مکاری عن ابی بصیر عن ابی عبدالله أو ابی جعفر علیه السلام. در این حدیث آمده است که اگر خون از لباس خودتان باشد، اشکال ندارد و اما اگر از لباس غیر بود، باید آن را تطهیر کنید. (۲) و مضافا بر آن اطلاق تطهیر از نجاست دم هم است. بنابراین اگر خون از بدن خود آدم نباشد، قابل عفو نیست.

ص: ۷۱۹

۱- الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۵، ص ۳۲۱.
۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۸، ابواب نجاسات، ب ۲۱، ح ۱، ط اسلامیه.

تحقیق و رأی محققین این است که خون غیر معفو است

اما تحقیق و رأی محققین این است که در این رابطه هیچ فرقی بین خون غیر و خون نفس وجود ندارد. چون عفو قاعده بیان می کند که اگر خون در بدن یا لباس کمتر از درهم بود، معفو است. و جایی که استثناء باشد، بعدا اشاره می شود مثل دماء ثلاثه و در دم غیر چنین استثنائی وجود ندارد و اطلاق عفو این مورد را شامل است و مضافا بر اینکه اجماع بر این است. و

روایت هم مرفوعه است و سند ندارد و روایتی که سند ندارد، قابل استدلال نیست. و از سوی دیگر این روایت متروکه است. بنابراین به این روایت نمی شود استناد کرد.

سوال: اگر حدیثی سند نداشته باشد، اما مضمون آن در دیگر احادیث آمده است.

جواب: اعتبار روایت تنها از طریق صحت سند به دست نمی آید. گاهی مضمون مطابق علم قطعی است که آن معتبر است. یا مضمون مطابق است با روایت قطعی الصدور که اگر از این جهات هم روایت تایید شد، اعتبار برای روایت حاصل می شود و اعتبار روایت منحصر به صحت سند و توثیق روات نیست، هرچند برجسته ترین و معمول ترین راه برای اعتبار روایت توثیق روات و صحت سند است.

سوال: این قاعده ای که صاحب جواهر اعلام می کند، اصطیاده است

جواب: ما فراتر از مدلول قطعی قاعده که نمی خواهیم بکار ببریم تا اشکال شود که قاعده اصطیاده است و اطلاق ندارد. فرق بین قاعده منصوصه و اصطیاده است که اگر قاعده منصوصه باشد، امکان اطلاق وجود دارد چون نص است اما اگر قاعده اصطیاده بود، فهم فقهاست و فهم فقهاء، لبّ است و اطلاق ندارد. اما معنایش این نیست که اصلا به مدلول و ظهور آن هم تمسک نکنیم. بنابراین عفو شده از خونی که کمتر از درهم است و فرقی بین لباس و بدن و فرق بین دم غیر و دم خودش اصلا لبّا معنا ندارد. و الا می شود یک قضیه خارجیه جزئیه و قاعده نمی شود.

ص: ۷۲۰

اما دماء ثلاثه (دم حیض و نفاس و استحاضه)

در ادامه می فرمایـد: «سواء کـان فی البـدن أو اللبـاس من نفسه أو غیره عـدا الـدماء الثلاـثه»، دماء ثلاثه که دم حیض و نفاس و استحاضه است، استثناء شده است.

اما ادله و مویدات

صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دماء ثلاثه اسـتثناء شده است بلا خلاف، بلکه اجماع صریح و اجماع ظاهر هم دیده می شود. (۱) منظور از اجماع صـریح این است که تصـریح بشود به لفظ اجماع که «هذا الحکم مجمع علیه». اجماع ظاهر این است که گفته شود «لا اشـکال فیه». در این متن هم آمـده «بلا خلاف بل الاجماع» که نفی خلاف پایین تر از اجماع است. بعد می فرماید: حتی می توانیم بگوییم که اجماع محقق هم است. اجماع محقق این است که صاحب جواهر با تحقیق شخصـی اجماع را به دست آورده باشد. می گوید:« لعله کذلک لشـهاده التتبع» که این می شود اجماع محقق. شـهادت تتبع یعنی خودم تتبع کردم و این تتبع من گواه بر این شـد که اجمـاع محقق است. دلیـل دوم اطلاـق امر به تطهیر از نجاسات و دم است. درباره عفو که اسـتثناء و قاعده است، فقط به مقدار مدلول مطابقی آن می توانیم اخذ کنیم. و خارج از محدوده مدلول مطابقی که دم حیض باشـد، احتمال عـدم عفو می دهیم که این کافی است برای خروج از قلمرو قاعـده و تخصـیص. دلیل سوم: حدیث نبوی که در کتاب کنز العمال آمده که دسـتور داده شده است از سوی پیامبر برای اسماء که «اغسلیه منه» ، لباس ات را تطهیر کن از دم حیض و این دسـتور اطلاق دارد. البته این حدیث نبوی است و به عنوان موید است. بعد می فرماید: روایت خاصی است که از طریـق اهـل بیت آمـده که شـیخ کلینی نقـل می کنـد: محمـد بن یعقـوب عن محمـد بن یحیی عن احمـد بن محمـد عن ابن محبوب که از مشایـخ شـیخ کلینی است. عن هشام بن سالم که از اصـحاب و ثقات است. عن سوره بن کلیب، که این نه توثیق خاص دارد و نه توثیق عام دارد. یک مورد درباره او آمـده که دفاع از اهل بیت داشـته که اگر آن را مـدح به حساب بیاوریم، می شود مدح. ولی مشکل دیگر این است که امامی بودن او هم شناسایی نشده است. بنابراین سند مشکل دارد.

ص: ۷۲۱

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۱۹ و ۱۲۰.

سوال: نقل در کافی قرینه بر صحت نیست؟

جواب: در کافی که ذکر شـده، در حـد اشـعار و قرینه است و مـدح ثابت نمی شود. اما متن: «سألت اباعبـدالله علیه السـلام عن المرأه الحائض أتغسل ثیابه التی لبسـتها فی طمثها قال تغسل ما أصاب ثیابها من الـدم و تـدع ما سوا ذلک» (۱) . در این روایت آمـده است که زن حـائض اگر لباس او آلوده به دم حیض بشود، بایـد آن را تطهیر کنـد. اطلاق دارد و امام در مقام بیان بوده. یکی از مواردی که مقام بیان احراز می شود، جایی که سوال بشود، چون امام می خواهـد حکم را بیان بکند. فقط گفته است: «تغسـل ما أصاب ثیابها من الـدم»، اطلاق دارد و اگر کمتر از درهم باشـد، بایـد تغسـیل و تطهیر بشود. این روایت دلالت کامل بود و ظهور دارد به مطلوب یعنی عدم عفو نسبت به دماء ثلاثه اما سـند ضعیف است. اما در حد موید درست است، مخصوصا در کافی هم آمـده باشـد. روایاتی که در کافی آمـده است، از یک اعتبار ابتـدایی برخوردار است، مخصوصا اینکه بقیه روات دارای اعتبـار است. بعـد از این می فرمایـد: خبر ابی بصـیر هم در این جهت مورد اسـتناد است. از امـام صـادق علیه السـلام می فرماید: «لا تعاد الصلاه من دم تبصره غیر دم الحیض فان قلیله و کثیره فی الثوب إن رآه أو لم یره سواء» (۲) . دلالت این روایت صریح است. اما این حدیث هم در آخر سند از سعید مکاری است که اصلا توثیق ندارد. مضافا بر اینکه جرحی هم درباره اش گفته شـده است و این روایت از نظر سـند اعتبـار نـدارد و می شود مویـد. صاحب جواهر تصـریح می کنـد که این حکم مویَّد است به روایتی رضوی آمده، می فرماید: «ان کان الدم حمصه فلا بأس بان لا تغسله الا أن یکون دم الحیض فأغسل ثوبک منه» (۳) ، اگر دم به انـدازه یک نخود بود، مانعی نـدارد که تطهیر نکنیـد مگر دم حیض که بایـد ثوب را از آن تطهیر بشود هرچند کمتر از یک نخود باشد. دلالت کامل است و سـند هم همان سـند فقه الرضوی است. سیدنا می گوید اعتبار آن از اساس محل اشـکال است. اما ما می گوییم در این حد هم نیست. آنجا شـیخ صدوق نسبت می دهد به امام رضا و نسبت دادن شیخ صدوق روایات را به امام رضا و کتاب هم از این شـهرت برخوردار است، نمی شود از اعتبار ساقط بـدانیم، حـداقل در حد موید اسـت که صاحب جواهر هم آن را مویـد ذکر می کنـد. و دلیل پنجم قاعـده اشـتغال است. صاحب جواهر می فرماید: شک در برائت می کنیم و تلوث به دم هم محقق شده است، اشـتغال ذمه اقتضاء می کند که باید تطهیر به عمل بیاید. (۴) تمام این ادله درباره استثناء دماء ثلاثه معروف و مشهور و مجمع علیه و مفتی به اما یک روایت معتبری دال بر آن ندارد. لذا سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استثناء از دلیل معتبری برخوردار نیست.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۴۰، ابواب نجاسات، ب ۲۸، ح ۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۸، ابواب نجاسات، ب ۲۱، ح ۱، ط اسلامیه.

۳- مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج ۲، ص ۵۶۶، ابواب نجاسات، ب ۱۶، ح ۱.

۴- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۲۰.

تفسیر آیات ۲۸۵ و ۲۸۶ سوره بقره درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۳/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیات ۲۸۵ و ۲۸۶ سوره بقره درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۲۸۵ و ۲۸۶ بقره

آیه ۲۸۵ و ۲۸۶ سوره بقره: «آمن الرسول بما انزل الیه من ربه و المومنون کل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله لا نفرق بین أحد من رسله»،

ترجمه

ترجمه: ایمان آورده است پیامبر به آنچه که نازل شده است برایش از سوی خدا و مومنون هم ایمان آورده اند به خدا و ملائکه و کتاب های آسمانی و پیامبران. و فرقی نیست بین هیچ یکی از پیامبران.

جهت عدم فرق بین پیامبران

این عدم فرق از تمام جهات نیست بلکه از جهتی که رسالت و پیامبری از سوی خدا رسیده، از این جهت فرقی ندارد.

لا یکلف الله نفسا الا وسعها

«لا یکلف الله نفسا الا وسعها»، خداوند بر کسی تکلیف کرده است مگر به اندازه وسع او،« لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»، واقعا به اندازه وسع مان در مسیر عبودیت رفته ایم یا نه؟ اگر عسر و مشقت داشت، تکلیف نداریم اما تا آنجایی که در وسع مان است، آیا واقعا انجام داده ایم و الا مکلف هستیم. مثلا می توانیم روزی سه بار قرآن بخوانیم که اگر این کار را نمی کنیم، تکلیف به قدر وسع است. از دست مان برمی آید که سجده نماز را طولانی تر بخوانیم. متاسفانه فرهنگ در سرعت نماز شده است، گفته می شود که چه پیشنماز خوبی است که نماز را سریع می خواند. در مقدمه کتاب نماز آمده که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، کسی را دید نماز می خواند، فرمود: اگر با این نمازی که می خوانی از دنیا بروی، یا به دین یهود یا نصاری از دنیا رفته ای. بعضی ها که دنبال سلوک و عرفان می روند، گاهی نماز را توجه نمی کنند ولی می روند به ریاضت های دیگر. تا نماز را درست نکنی، راه به سوی پیشرفت وجود ندارد. عمود یعنی ستون عبودیت است. بهترین الگوی عرفان و سلوک مرحوم آیت الله بهاء الدینی بود، با چند نفری استادان دانشگاه رفتیم با ایشان صحبت بکنیم. آن ها انتظار داشتند که آقا بگوید اذکار یونسیه باشد، سکوت را بیشتر کنید و از مظاهر زندگی اجتناب کنید، اما آقای بهاء الدینی جوابش این بود که نمازتان را خوب بخوانید. در مستحبات، یک مستحب مهم است که آن تسبیحات حضرت زهراء سلام الله تعالی علیها است. کسی که با تسبیحات حضرت زهراء خوب انجام دهد، اثر آن قطعی است. در نقلی آمده است که منظور از «اذکروا الله ذکرا کثیرا» (۱) همین تسبیحات اربعه که به تسبیحات حضرت زهراء تطبیق می کند. این تسبیحات زهراء شأن نزول آن رفع غصه و غم است و اگر ملتزم به این باشد، غصه و غم نخواهد داشت. طلبه و روحانی اگر نمازش را تند بخواند و طمانینه و رکوع و

سجود آن درست نباشد، این ها در حقیقت صحت سلب دارد. یک روحانی نماد یک مصلی باشد. نماز تند خواندن را رواج کرده اند مخصوصا در نماز جماعت، طلبه ها ملتزم باشند که چرا نماز را تند بخوانیم. یا می خواهد دو نماز را در یک نماز انجام می دهد که این از نظر فتوا اشکال دارد. فتوای اعلم این است که تا ضرورت نباشد، کسی نمی تواند دو تا نماز در یک نماز پیش نماز اقتداء کند. و برای امام جماعت جایز نیست که برای بیشتر شدن مامومین نماز را ناقص بخواند که این معامله با رضایت مخلوق و خطر سخط خالق است. چه دلیلی دارد که نماز را تند بخوانیم؟ خطر بطلان و فساد عبودیت است.

ص: ۷۲۳

۱- احزاب/سوره۳۳، آیه۴۱.

قسمت دوم آیه لها ما کسبت

«لا یکلف الله نفسا الا وسعها لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت». بدانیم و بنده به این عقیده هستم که برای روحانی و برای اهل علم اگر به واجبات و محرمات پایبند باشیم و درس اش را بخواند، این «لها ما کسبت»، از زندگی یک بهره خوب در حد آبرومندانه و متعارف خواهد داشت و به هیچ مشکل مهمی برنمی خورد. نفع او برای خودش است. این هم تجربه است و هم نصوص است و هم آیه قرآن است. آدم بهره آن کارش را می برد، کار خوب را انجام شود، بهره اش را می برد.

علاج بعضی از گرفتاری ها

«و علیها ما اکتسبت»، گرفتاری دارد یا سلب توفیق می شود و مشکلات در زندگی برایش پیش می آید، راه حل طبیعی آن این است که زندگی را بررسی شود، از اعتقادات تا اعمال. گاهی یک آدم یک مشکل اعتقادی دارد یا مشکل در عبادت دارد یا در ذهن دارد و درباره خیلی از مومنین بدبین است. که این بدبینی ها باطن آدم را آلوده می کند و باید اصلاح بشود. یا یک فردی را درباره اش ذهن بدی دارد. برود مطالعه کند که عیب کار کجاست. یکی از عیب هایی که شیوع دارد، ناخواسته برای نفسانیت خودش فکر می کند، حتی تواضع می کند که خودم خوب بشود که غیر مستقیم خودخواهی است. این دو نکته بیماری ملموس و فراگیری است. راه حل و علاج بررسی است که فرمود: «راقبوا اعمالکم». معالجه آن مبادرت به عملیات استغفار به قصد ما فی الذمه، حداقل روز هفتاد بار استغفر الله ربی و اتوب الیه بعد از نماز صبح و هفتاد بار هم بعد از نماز عصر است و روزی صد و ده صلوات که به عدد حروف امیرالمومنین است. اگر اکتساب خلافی داشت، «علیها» قطعی است. که روایت از امام باقر علیه السلام که «ما من نکبه تصیب العبد الا بذنب»

ص: ۷۲۴

مراجعه به تفاسیر

این آیه براساس روایتی که در تفسیر عیاشی آمده، این آیه را خدای متعال در معراج مستقیما برای پیامبر اعظم فرمود. و در انتهای این آیه خدای متعال دعاها و طلب های حضرت رسول را برآورده کرد. خطا و نسیان از امت پیامبر به وسیله دعای حضرت رسول برداشته شد که به خطأ و نسیان امت عقاب نشود. در آخر این آیه آمده است: بعد از این دعاها خداوند فرمود که پیامبر من، این آرزوهایت را گفتی و دادم، بعد از خودت چه آرزوی دیگری داری ؟ «قال الله یا محمد من لأمتک بعدک»، چه کسی بعد از تو برای امت تو ولی و امام باشد؟ «فقال الله اعلم»، خدا می داند. «قال: علی امیرالمومنین». در ادامه این روایت آمده «قال ابوعبدالله: و الله ما کانت ولایته الا من الله مشافهه لمحمد» (۱) ، تا حالا فهمیده بودیم که منصب ولایت، منصب الهی است و از سوی پیامبر است و به خواست مردم نمی شود. اما امامت و ولایت منصب الهی است که در معراج مستقیما ولایت علی از سوی خدا اعلام شده است. از لحاظ استدلالی به تایید این مطلب که ولی الله بعد النبی امیرالمومنین است، روایت معروفی است که آمده است: «ان علیا منی و أنا منه و هو ولی کل مومن بعدی». در منابع ابناء عامه بیشتر از ده منبع این متن آمده. محب طبری می گوید: شیعه بر خلافت بلا فصل علی استدلال می کنند به حدیث منزلت و حدیث غدیر و حدیث «هو ولی کل مومن»

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن معسود عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۰.

روایت عمران و توجیهات آن

بعـد می گوید: حدیث عمران بن حصـین که نقل می کند «ان علیا منی و أنا منه و هو ولی کل مومن بعدی»، قوی ترین سـند و کامل ترین متن را دارد که دلالت کند بر خلافت بلا فصل امیرالمومنین بعد از رسول اعظم. با این سـند، سه تا توجیه کرده اند. توجیه اول این است که می گوید «هو ولی بعدی» ولی در تصـرف است و خلیفه است بعد از عثمان. توجیه دوم اینکه اگر ولی بعـدی باشـد، موجب می شود که اجتماع امت بر ضـلالت باشـد و شورا و سـقیفه بر گمراهی باشد. و از آنجا که ما نمی توانیم بگـوییم که اجتمـاع امت بر ضـلالت است و سـقیفه بر گمراهی است، بایـد بگـوییم که این معنـای دیگری داشـته باشـد، چون موجب این می شود که اجتماع امت بر ضـلالت باشد. توجیه سوم این است که چه اشـکال دارد که بگوییم ولی، محب است؟ این سه توجیه براسـاس بحث اصولی، اگر ظـاهر حجت باشـد یـا نص حجت باشـد که حـدیث در حـد نص است، اگر الفاظ و عبـارات اعتبـار دارد که همان ولی طبق نص معتبر ابناء عامه، خلیفه بلافصل است و اگر عبارت، لفظ، ظاهر، نص اعتبار نـدارد، پس به هیچ چیز اعتماد نمی شود. اعتماد از بیان و الفاظ ساقط می شود.

عفو خونی که کمتر از درهم باشد ۹۳/۰۲/۰۶

ص: ۷۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عفو خونی که کمتر از درهم باشد

درباره عفو دم اقل از درهم بحث می کردیم و گفتیم این عفو اطلاق دارد که در بدن باشد یا در لباس، از خود آدم باشد یا از کس دیگر. و درباره تفصیل دوم قولی گفته شده بود که فرق دارد خون خود آدم با کس دیگر. و روایت مرفوعه ای (۱) بود که آن روایت مرفوعه است و هم اطلاق حاکم است. فرق بین دم غیر و دم نفس نیست که صاحب جواهر فرمود: امام، قاعده بیان می کند که خون اقل از درهم پاک است، مگر آنجایی که استثناء شده است که دماء ثلاثه باشد. درباره دماء ثلاثه هم ادله ای که وجود داشت، گفته شد.

در نجاست دماء ثلاثه و عدم عفو عمده روایت ابابصیر و اجماع و اطلاق و قاعده اشتغال و غلظت نجاست است

عمده ترین دلیل درباره استثناء، روایت ابابصیر و اجماع بود و مویدات دیگری بود که ذکر شد مثل قاعده اشتغال و غلظت در نجاست.

سوال: این قاعده را از کجا استفاده می شود؟

جواب: صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در آن روایتی که عفو از درهم آمده است که روایات آن هم زیاد بود، در آن روایات که سوال شده است که قطرات و ترشحات خون در لباس، چه حکمی دارد؟ اینجا امام یک قاعده بیان می کند که اگر به اندازه درهم نباشد، اشکالی ندارد که این یک قاعده است.

ص: ۷۲۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۸، ابواب نجاسات، ب ۲۱، ح ۲، ط اسلامیه.

آی استثناء دماء ثلاثه براساس دلیل است یا احتیاط؟

اما بررسی که آیا استثناء دماء ثلاثه یک استثناء درستی است و براساس دلیل است یا یک احتیاط است؟ سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: صحیح این است که در عفو بین دماء ثلاثه و مطلق دم فرقی دیده نمی شود و عفو از دم است. قاعده بیان شده است که عفو از این مقدار دم شده است از باب امتنان. و در نجاست دم، شدت و ضعفی هم از این جهت لحاظ نمی شود. اگر عفو امتنانی باشد، امتنان نسبت به آن نجاست غلیظ شاید مناسب تر باشد تا نجاست خفیف. شک نداریم که این عفو امتنانی است و شک نداریم که نصوص عفو، اطلاق دارد. با این دو نکته فرق بین دماء ثلاثه و مطلق دم دیده نمی شود. اما دو مطلب را که مورد استناد قرار گرفت:

روایت ابی بصیر مقطوعه است یا نه؟

۱.روایت ابابصیر، می فرماید: روایت ابابصیر اولاـ مقطوعه است. روایت مقطوعه این است که راوی ها ذکر می شود و راوی آخر از امام نقل نمی کند و خودش جواب سوال را می دهد. در روایت مقطوعه قول امام نقل نمی شود بلکه از بیان خود اصحاب حکم بیان می شود. و تحقیق هم این است که به مقطوعه روایت صدق نمی کند، چون تعریف روایت آن است که نقل کلام امام باشد. اگر گفته بشود که مقطوعه است ولیکن ابوبصیر است و مطمئن هستیم که از غیر امام نقل نمی کند، جواب آن این است که اطمینان نوعی نیست. برای هر شخصی که اطمینان حاصل بشود، برای او اعتبار دارد و برای عموم اعتبار ندارد. منتها سیدنا الاستاد می فرماید: نسخه ها مختلف است. در نسخه کافی، مقطوعه نیامده است و از امام نقل شده. در بعض از نسخ تهذیب، مقطوعه آمده است. یک قاعده هم این بود که اگر اختلاف نسخ بین کافی و جوامع دیگر باشد، کافی اضبط است. خبرگان امور این نظر را داده اند که نسخه کافی محکم تر و متین تر است و در صورتی که معارضه بشود بین نسخه کافی و نسخه تهذیب، نسخه کافی مقدم است. بنابراین اشکال مقطوعه وارد نیست.

ص: ۷۲۸

روایت ابی بصیر غیر از مقطوعه بودن، ضعیف است

اما می فرماید: اشکال دیگر است و آن اینکه این روایت سندش ضعیف است. در این روایت سعید مکاری آمده که سعید مکاری درباره اش نه توثیق و نه تضعیف و هیچ قرینه ای دیده نشده است. و امام درباره اش نفرین کرده است. پس این در منتهای ضعف است. بنابراین سند ضعیف است. اگر ضعیف بود، می توانستیم بگوییم با عمل اصحاب قابل جبران است بنابرمشهور، اما اگر جرح در حد نفرین بود، می شود از مواردی که با عمل هم قابل جبران نیست. سند جرح، روایتی است که اعتبار آن لا بأس به است.

قاعده: احتمال ضعیف و محتمل قوی

اما درباره آن جرح یک نکته است که اگر چیزی را احتمال بدهیم حتی اگر احتمال ضعیف بود و محتمل قوی بود، به آن احتمال اعتماد بکنیم. مثلا کسی به شما خبر داد که فردی اهل فحشاء و فساد است، و آین آدمی که خبر می دهد، آدم معتبری نیست. پس احتمال ضعیف است ولی محتمل قوی است و باید تحقیق کنید. معنای اعتناء به محتمل قوی این نیست که قطعا قبول کنید، بلکه باید اعتناء و تحقیق کنید. البته جرح یا نفرین هرچند روایت هم در حد یک روایت ضعیف هم باشد، محتمل چون نفرین امام است و اصول مذهب اجازه نمی دهد که به آن راوی اعتماد کنیم.

جواب سید الاستاد که چطور اجماع و مشهور مطابق روایت ابی بصیر است

ص: ۷۲۹

اما سوال این است که سید می فرماید: اگر گفته شود که عمل مشهور بلکه اجماع مطابق با مضمون این روایت است. می فرماید: این روایتی که اجماع درباره آن محقق است، مبنائی است. بر مسلک ما اجماع و شهرت جابر ضعف نیست اما بر مسلک مشهور جابر ضعف و متمم نقص سند است. در آخر می فرماید: حکمی که در متن آمده، حکمی است علی الاحوط. یعنی عدم عفو درباره دماء ثلاث براساس احتیاط است. احتیاطا باید از دماء ثلاثه که کمتر از یک درهم باشد، اجتناب کرد. اما جواب این اشکال که روایت اگر راوی مورد نفرین امام باشد، فقهاء چگونه به آن روایت اعتماد کنند و استناد کنند؟ جواب آن این است که صاحب جواهر هم در نقل اجماع که گفته شد اجماع منقول، اجماع محصل، اجماع محقق است. اجماع بر هر سه نوع آن اعلام شد ولی گفته نشد که این اجماعات برگرفته از این روایت است. براساس مسلک سید الاستاد اجماع تعبدی است. بنابراین بودن اجماع همسو با یک روایت، معلوم نیست که اجماع براساس آن روایت باشد. بنابراین هم اشکال رفع شد که اصحاب بر روایتی که راوی آن نفرین شده باشد، اعتمادی نکرده اند.

سوال: رواياتی که قرینه داشته باشیم بر صحت آن، می توانیم اعتماد کنیم، و اینجا اجماع فقهاء وجود دارد.

جواب: قرینه آن است که نسبت به صحت متن قرینه باشد یعنی مضمون این روایت با یک روایت معتبر موافق باشد. یا مضمون این روایت، مطابق با کشف قطعی علمی باشد. ولی اجماع یک دلیل مستقلی است.

الحاق دم نفاس و استحاضه به حیض

دم حیض را فقها با همان ادله مورد بررسی قرار دادیم و کامل شد.

ادله الحاق

صاحب جواهر (۱) قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در الحاق دم نفاس به دم حیض خلافی وجود ندارد که تعبیرش این است که «لا خلاف فیه عندنا»، اگر بعد از لا خلاف فیه، عندنا آمد این نزدیک به اجماع است. مضافا بر این اجماع هم صریحا ادعاء و نقل شده است. دلیل دوم این است که در روایت معتبر و مقبوله ای آمده است که النفاس حیض محتبس، نفاس حیض محتبس است. یعنی همان حیض است که حبس شده. در سرعت خروج و تاخیر در خروج حکم فرق نمی کند و نفاس تاخیر در خروج داشته و الا ـ همان حیض است. بنابراین تاخیر در خروج باعث تغییر حکم نمی شود. دلیل سوم غلظت نجاست است. در نفاس و استحاضه غلظت در نجاست وجود دارد به اعتبار حدثیت. اگر خون به وسیله زخم از بدن بیرون بیاید، محدث نمی شود اما خروج این دماء محدث است و باعث غسل است. این دلیل در حقیقت می تواند موید باشد.

نکته اصلی شک در شمول ادله عفو

مضافا بر اینکه یک حالت واقعی را برمی خوریم و آن شک در شمول ادله عفو است و از سوی دیگر ادله معتبره مطلقه دال بر تطهیر نجاسات و نجاست دم. بنابراین پس از که شک در شمول داشتیم، می شود شبهه مصداقیه و عموم عفو شامل آن نمی شود. از سوی دیگر ادله مطلقه قطعیه دال بر ازاله نجاست به قوت خودش باقی است و حکم صادر می شود که درباره دماء ثلاثه حکم عفو نیست بلکه وجوب تطهیر است.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۲۰.

احکام معفویت خون اقل از درهم ۹۳/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احکام معفویت خون اقل از درهم

احکام دماء ثلاثه

درباره احکام دماء ثلاثه بحث می کردیم. گفته شد که دم حیض استثناء شده است براساس آن ادله ای که گفته شد. اما نسبت به دم نفاس و استحاضه، صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه فرمودند: الحاق این دو مورد به حیض اجماعی است و خلافی در مسئله وجود ندارد.

بررسی الحاق دم نفاس و استحاضه به دم حیض

بعضی از فقهاء درباره الحاق دم استحاضه و نفاس به دم حیض اشکال دارند. اشکال اصلی و فرعی است، اصلی به این معنا که اصل استثناء دم حیض، دلیل معتبری ندارد. حکم به استثناء، احتیاطی است و فقط ادعای اجماع شده است. اجماع در صورتی می تواند موید باشد که نصوص معتبری وجود داشت ولی اینجا بیشتر از یک روایت نیست که سند آن ضعیف بود. مضافا بر آن گفته می شود که الحاق نفاس به حیض اولاـ ثابت نیست. چون موضوعا هر سه مورد با هم دیگر فرق دارند و اگر گفته بشود که حکما الحاق وجود دارد، وجهی است ولی باید بررسی بشود. فقیه همدانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: الحاق نفاس به حیض حکماً ثابت است بلکه موضوعاً. اما حکماً، همان حکمی را که حیض دارد از لحاظ نجاست و مانعیت صلاه و غیره، همان حکم را نفاس دارد. حکمی که شرعا برای حیض آمده، برای نفاس هم است. یا به عبارت دیگر نفاس، نازل منزله حیض است. بلکه می فرماید: الحاق موضوعی است. الحاق موضوعی از جهت اینکه در روایات آمده که نفاس، حیض محتبس است. اما درباره الحاق استحاضه می فرماید: اگر اجماع ثابت بشود که صاحب جواهر فرمود: لا خلاف فیه عندنا، و فقیه حلی هم اجماعی اعلام کرده است، که مستند و معتمد است. اما اگر ثابت نشود، درباره دم استحاضه تردد وجود دارد و نمی توان حکم به عفو یا حکم به عدم عفو صادر کرد. (۱)

ص: ۷۳۲

۱- مصباح الفقیه، فقیه همدانی، ج ۱، ص ۵۹۲.

صاحب حدائق می فرماید: دلیل الحاق شبیه قیاس است و شبهه مصداقیه

محدث بحرانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: دلیلی که برای الحاق اقامه شده است، شبیه قیاس است و دلیل معتبر شرعی ندارد. و ثانیا شک در شمول عفو داریم که شبهه می شود شبهه مصداقیه و ادله وجوب تطهیر از دم به عمومیت خود باقی است و این مورد را شامل می شود. (۱)

کلام سید الاستاد: روایت ابی بصیر تصریح به حیض دارد با استحسان و اعمال ذوق حکم شرعی ثابت نمی شود

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ادله ای که در استثناء دم حیض اقامه شد، به جایی نرسید و گفتیم حکم احتیاطی است. اما اینکه نفاس، حیض محتبس است، این دو موضوع است و هر موضوع حکم خودش را دارد. آن موضوعی که حیض متعارف باشد، حکم از سوی شرع آمده اما درباره نفاس چنین اجماع و روایتی نیست. روایت ابابصیر تصریح به حیض دارد و کلمه نفاس و استحاضه در نصوص وجود ندارد. بنابراین حکمی که برفرض روایت ابابصیر مورد اعتماد باشد، موضوع جدایی را بیان می کند که حیض باشد. حکم شرعی هم تابع دلیل معتبر شرعی است و با استحسانات نمی شود حکم شرعی ثابت بشود. (۲)

ص: ۷۳۳

۱- الحدائق الناضره، شیخ یوسف بحرانی، ج ۵، ص ۳۲۸.

۲- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۷ تا ۴۱۰.

تحقیق در موضوع و دو منشأ پیدایش تحت عنوان یک حکم دلیل معتبری می خواهد

اما استحاضه را می فرماید: براساس تحقیق علمی محل اخراج و پیدایش استحاضه از لحاظ عروق غیر از آن عروقی است که دم استحاضه بیرون می آید. بنابراین عنوان محتبسی هم نیست و جدا از هم هستند. تحقیقا و وجدانا دو موضوع است و دو تا خصوصیت و دو تا مصدر پیدایش و تحت عنوان یک حکم وارد کردن، نص و دلیل معتبری می خواهد که وجود ندارد. مخصوصا در نصوص غیر معتبر هم حکمی برای استحاضه درباره عفو بیان نشده است. بنابراین درباره استحاضه همان حکم است که احتیاط کنیم و غیر از احتیاط راهی برای صدور حکم شرعی وجود ندارد.

مع التنزل معارض با موثقه ابن بکیر است

می فرماید: اما اگر تنزل کنیم و بگوییم روایت ابابصیر درست است و دلالت دارد و روایت شامل استحاضه هم می شود، معارض می شود با موثقه ابن بکیرکه سند حدیث، صحیح است به جز عبدالله بن بکیر که امامی نیست و حدیث شده است موثق. محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن عبدالله بن بکیر «قال سأل زراره اباعبدالله عن الصلاه فی الثعالب و الفنک و السنجاب و غیره»، که محل استشهاد این جمله است: «ان کان غیر ذلک مما قد نهیت عن أکله و حرم علیک اکله فالصلاه فی کل شئ منه فاسد» (1) . می فرماید: چیزی که از محرم الاکل باشد و مامول اللحم نباشد، صلاه در هر جزء از اجزاء آن فاسد است، که با کلمه «کل» عموم وجود دارد. این عموم دلالت می کند که هر جزء از اجزاء مطلقا حتی خونی که کمتر از یک درهم باشد، نماز در آن باطل است. اما روایت ابابصیر بر فرض که درست باشد، اعلام کرد که عفو اطلاق دارد حتی در مورد کمتر از درهم.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۲۵۰، ابواب لباس مصلی، ب ۲، ح ۱، ط اسلامیه.

قاعده در تعارض

پس از که تعارض شد، قاعده این است که اولا ـ دو دلیل متعارض اگر یکی عام بود و دیگری مطلق بود، عام مقدم بر مطلق است. برای اینکه اگر عام در کنار مطلق باشد، مقدمات حکمت کامل نمی شود و بیان می آید. عام که مقدم شد، نتیجه می شود عدم عفو.

کلام فقیه همدانی در تعارض

از سوی دیگر بر فرض که این تقدم را قبول نکنیم و بگوییم عام و مطلق تعارض کرد، فقیه همدانی قدس الله نفسه الزکیه در این مورد می فرماید: اگر تعارض بین عام و مطلق در شکل اعم و اخص من وجه بود یعنی متقابلین یا متباینین است که یکی عام و دیگری مطلق، عام مقدم است. اما اگر بیان عموم عام متعلق بود به بیان عام و مطلق متعلق بود به مخصص، می فرماید: در این صورت اطلاق مخصص حاکم است. چون که مخصص که بر عام مقدم بود، تقدم آن کافی است. یعنی مخصص که مقدم بر عام می شود با تمام خصوصیات است و تقدم آن برگرفته از تقدم مخصص بر عام است. در اینجا عموم، تطهیر است و خاص هم عفو است. اگر عفو اطلاق داشت، اطلاق به مخصص تعلق دارد. اطلاق مخصص مقدم است بر عموم عام. بنابراین بر فرض که تعارض بین دلیل عفو و عدم عفو صورت بگیرد، تساقط می کند و پس از تساقط مراجعه می کنیم به عمومات که وجوب ازاله نجاست است. بنابراین نتیجه می شود عدم تخصیص و ازاله واجب است.

ص: ۷۳۵

آیا دم نجس العین جزء دماء ثلاثه است یا نه؟

مسئله بعدی: آیا دم نجس العین جزء دماء ثلاثه است یعنی اگر کمتر از درهم هم باشد، مورد عفو نیست و یا اینکه مورد عفو است در صورتی که کمتر از درهم باشد. صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: درباره نجس العین گفته شده است که ملحق است به دماء ثلاثه، یعنی اگر کمتر از دهم هم باشد، معفو نیست. از سوی دیگر ادله و اطلاقات دلیل عفو شامل دم نجس العین هم می شود. که گفتیم فرق بین دم خود مکلف و دم غیر وجود ندارد، چون نص و روایت برای ما قاعده بیان کرده که اگر خون به لباس آدم برسد و کمتر از درهم باشد، معفو است. قاعده بیان کرده و این قاعده کلی براساس همان کلیت خودش تمام دماء را شامل می شود، مگر آن دمی که بوسیله دلیل خاص اخراج شده باشد که دماء ثلاثه را براساس ادله خاص اخراج شده و فتوا این شد که آن را غیر معفو می دانیم اما احتیاطا چون ادله ای نیست که استثناء را ثابت کند. اما درباره دم نجس العین، عموم وجود دارد که عفو آمده از دم اقل از درهم باشد. بنابراین طبق قاعده معفو عنه است.

تحقیق و بررسی ادله خروج نجس العین و غیر ماکول از عفو ۹۳/۰۲/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تحقیق و بررسی ادله خروج نجس العین و غیر ماکول از عفو

ص: ۷۳۶

در بحث مان گفته شد که دم اقل از درهم معفو است و نصوص این باب نصوص معتبره بود در باب ۲۰ از ابواب نجاسات وسائل الشیعه. و درباره عفو این نصوص دال بر عفو، توضیحی نداده است که چه دمی باشد. روایت مرفوعه ای داشتیم که بین دم غیر و دم خود مکلف یک تفسیری داده بود، آن روایت مرفوعه بود و از اعتبار کامل برخوردار نبود. اما در مجموع نصوص دال بر عفو اطلاق دارد. محقق کبیر صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه پس از بررسی اقوال و توجه به کلمات اصحاب و نصوص باب اعلام کردند که درباره عفو فرقی بین دم نجس العین و غیر آن، ماکول و غیر ماکول وجود ندارد. بلکه گفته شد که این عفو گسترده مورد اجماع است و به اضافه رأی فقیه همدانی را به دست آوردیم. در متن عروه الوثقی آمده است که می فرماید: «مما یعفی عنه فی الصلاه الدم الاقل من الدرهم مطلقا عدا الدماء الثلاثه أو من نجس العین أو المیته بل أو غیر المأکول مما عدا الانسان علی الاحوط». می فرماید: بقیه دماء هم مورد عفو است مگر دماء ثلاثه و دم نجس العین و میته و دم غیر الماکول، ماعدای انسان که انسان هرچند غیر ماکول ولکن حکم جدایی دارد. علی الاحوط، این قید برای فراز آخری است که غیر ماکول هم معفو عنه نیست، «بل لا یخلو عنه قوه»، بلکه عدم عفو خالی از قوت نیست. نسبت به این متن فتوایی، فقهای تاریخ اخیر از سید تا سید الاستاد و فقهای نجف و از سید بروجردی تا امام خمینی فقهای قم، مخالفت نکرده اند. بنابراین نیاز به بررسی دقیقی دارد. از سوی دیگر دیدیم که صاحب جواهر و فقیه همدانی که گفته می شود فقیه همدانی کسی است که در استدلال فقهی مفصل تاریخ اخیر را او گشوده است. همان طور که تطور اصول به وسیله شیخ انصاری صورت گرفته، تطور استدلال فقهی دقیق توسط فقیه همدانی است.

ص: ۷۳۷

بررسی حکم عفو نجس العین

در این رابطه شهید ثانی قدس الله نفسه الزکیه یک تعلیل دارد، می فرماید: از حکم عفو دماء ثلاثه استثناء می شود لغلظتها. برای اینکه غلظت در نجاست دماء ثلاثه یک امر واقعی است. غلظت اعتباری نیست و از امور واقعی است. امور واقعی، تکوّن و واقعی و ارتباطات واقعی دارند. امور اعتباری که به اعتبار شرع است، تحقق اعتباری و ارتباطات اعتباری دارد. خود غلظت یک صفت واقعی است. غلظت این سه تا دم، این دماء ثلاثه را خارج کرد. بعد می فرماید: و یحلق بها دم نجس العین و المیته، از این عبارت آنچه استفاده می شود این است که غلظت دم نجس العین و غلظت دم میته یک غلظت واقعی است.

سوال: خون مشرک هم است؟

جواب: ایشان در استثنائش این دو تا آورده است. خون مشرک و کافر را صاحب جواهر فرمود: نجس العین مثل کلب و خنزیر یا مطلق نجس العین که کافر و مشرک هم است. آن جزء مطلقات است، و یا مطلق غیر ماکول که موش و گربه است که نجس العین نیست ولی غیر ماکول است. غلظت در دماء ثلاثه را آورد و نجس العین را ملحق کرد به دماء ثلاثه.

اشکال این غلظت از سوی شرع اعلام نشده است

اینجا اگر اشکال بشود که این غلظت از سوی شرع اعلام و اعتبار نشده. از نظر فهم ما غلظت مشکل ساز باشد و عفوناپذیر، غایت ما فی الباب می شود در حد یک استحسان و دلیل شرعی نیست. مرحوم شهید ثانی می فرماید: غلظت، مناط عدم عفو نیست بلکه غلظت سبب شک در شمول عموم عفو می شود. غلظت امر وجدانی است، شک می کنیم که آن عفو عموم که عموم دماء یک سنخ خاصی است، غلظت این شاملش می شود یا نمی شود؟ و احتمال انصراف هم در ذهن می آید. در اطلاقات هم که دم و خون می گویید، منصرف است به خون غیر از دماء ثلاثه. بنابراین غلظت سبب شک در شمول ادله و مطلقات می شود. شک در شمول عمومات برای عدم شمول آن کافی است، چون خود آن مطلقات یک تخصیص است، یک استثناء است. استثناء یعنی خلاف عموم است و خلاف قاعده است، خلاف اصل است.

ص: ۷۳۸

قاعده در خلاف اصل باید احراز شود

قاعـده در خلاـف اصل این است که بایـد احراز بشود. این بیان شـهید ثانی قـدس الله نفسه الزکیه است که توجیهی است برای صحت متن عروه.

دو مطلب از سید الخویی

اما استدلال جامع درباره صحت متن فتوا در عروه از این قرار است:

فرق بین نجاست دم و نجاست نجس العین است

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه دربـاره نجس العین می فرمایـد: نجاست دم نجس العین، دارای دو جهت است: ۱. جهت دمویه، ۲. جهت اینکه عین نجس است. دلیـل عفو فقط نجاست دمویه را مورد عفو قرار می دهـد اما نجاست ذاتیه نجس العین را نمی توانـد رفع بکنـد. به آن جهت کـاری نـدارد و ثانیـا آن مورد قابل عفو نیست، چون ذاتی است. بنابراین اینکه گفته می شود اطلاق دارد به دم و دم نجس العین هم دم است، به این نکته توجه بشود که دمی که فقط عنوان دمویت داشـته باشد. مثلا دمی است برای اسـتفاده در معالجات مالیت پیـدا کرده. این دم را از باب اتفاق محمول در نماز شـد، از نظر نجاست مورد عفو است اما نماز بنابر اینکه حمل مال مردم و غصبیت در نماز ضـرر داشـته باشـد، عفو از غصبیت آن که نمی شود، دو جهت بود. این دم هم یک جهت نجاسـتش است و یک جهت آن نجاست العین بودن آن است. فرق است بین نجاست خود دم و نجاست نجس العین. نجاست خود دم مورد عفو است نه نجاست نجس العین بودن آن. بنابراین قابل عفو نیست. (۱)

ص: ۷۳۹

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۰۹.

نصوص دال بر مانعیت اجزاء نجس العین

بعد می فرماید: اگر گفته شود که دلیل عفو تا دم نجس العین هم است، ما می گوییم در برابر این ادعاء ما نصوص دیگری داریم دال بر مانعیت اجزاء نجس العین نسبت به نماز که اطلاق آن ها شامل دم هم می شود. از جمله روایتی است که سند آن درست است. عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن محمد بن احمد بن یحیی عن عمرکی که ثقه است، عن علی بن جعفر عن اخیه موسی بن جعفر علیهما السلام، سند براساس رأی مشهور و فهم ما صحیحه است اما براساس مسلک سیدنا الاستاد می شود حسنه به جهت ابراهیم بن هاشم . «قال سألته عن فراش الیهودی و النصرانی ینام علیه قال لا بأس و لا یصلی فی ثیابهما» تا اینکه می فرماید: «و لا یصلی فی ثیابهما» (۱) ، نوم و استفاده از فراش یهودی جایز است و تصرف جایز است. اما نماز به آن نخوانید مطلقا. احتمال اینکه با رطوبات و فضولات یهودی آلوده شده باشد. اطلاقش شامل دم هم قطعا می شود که اگر دم یهودی در لباسی باشد مطلقا باید نماز را با لباس آلوده به آن دم نباید انجام داد.

تعارض نصوص با اطلاقات عفو و تساط نتیجه مراجعه به عموم ازاله

در نتیجه نجاست و فضولات نجس العین مانع صلاه است مطلقا. از طرف دیگر عفو مطلقا تا دم یهودی و نصرانی است. بنابراین تعارض به وجود می آید، بعد از که تعارض به وجود آمد، تساقط است و تساقط که شد، عموم دال بر ازاله نجاست از لباس و بدن مصلی است. بنابراین فتوای متن درست است و درستی فتوا از دو جهت بیان شد، هم از جهت نجس العین بودن خود آن نجس که گفتیم نجاست ذاتیه یک جهت جداست و دلیل جدایی می خواهد که آن نیست. و جهت دوم جمع بین نصوص و استفاده از عموم.

ص: ۷۴۰

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص، ابواب نجاسات، ب ۱۴، ح ۱۰، ط اسلامیه.

پس از بعد از تساقط، اصلی نداریم

و اما پس از این ادله و سقوط متعارضین و استفاده از عموم، نیازی به اصل نداریم. اما اگر به اصل مراجعه کنیم، اصلی که در این رابطه است، عبارت است از استصحاب عدم عفو. ما درباره این مورد از دم که دم نجس العین است، سابقا که عفوی نبود، الان عفو آمده یا نیامده است، استصحاب می کنیم عدم عفو و نتیجه مطابق می شود با فتوایی که در متن وجود دارد. اما اولا نوبت به این اصل نمی رسد و ثانیا این اصل ارکانش مورد تایید نیست. برای اینکه سابقه حکم وضعی و نجاستی که درباره دماء است، قطعا استثناء شده است.

قاعده: در استصحاب اگر حالت سابقه آسیب دیدگی داشته باشد

در استصحاب اگر حالت سابقه است بدون اینکه آسیب شده باشد، رکن استصحاب است. اما اگر در استصحاب حالت سابقه دارید ولی حالت سابقه قطعا آسیب دیده، الان شک در سعه و ضیق آسیب دارید، اینجا دیگر حالت سابقه در استحکام قرار ندارد. حالت سابقه از یک ابهامی برخوردار است. بنابراین استصحاب ارکانش تمام نیست.

اما بحث ما لا یأکل دو جهت دارد

پس از این، عنوان بعدی ما لا یأکل. درباره ما لا یأکل همان شیوه و مسلکی که درباره نجس العین بکار بردیم، اینجا هم است. اولا می گوییم ما لا یأکل قطعا دو جهت داشتن آن از نجس العین روشن تر است. چون ما لا یأکل تمام اجزائش به عنوان مانع صریحا از سوی شرع اعلام شده است. که جزء از آن اجزاء دم است. پس دم ما لا یأکل مانع است.

ص: ۷۴۱

در ما لا یأکل نظر به طهارت و نجاست ندارد

جهت مانع بودن از صلاه، نظری به طهارت و نجاست ندارد. موی گربه نجس نیست اما مانع صلاه است. بنابراین جزء ما لا یأکل عنوان مانعیت دارد. بنابراین اگر فرض کنیم که خونی که مورد عفو قرار گرفته، شامل خون ما لا یأکل هم بشود، عفو دارد اما جواز صلاه در آن و مانعیت را رفع نمی کند. کدام ذوق فقهی می تواند قبول کند که خون ما لا یأکل مانع صلاه نباشد اما حتی جزء طاهرش مانع باشد؟ اعمال ذوق فقهی هم می شود موید بر مطلب.

خون ما لا یأکل بر فرض عفو داشته باشد، جواز صلاه ندارد

بنابراین فرق بین دم ما لا یأکل و دم عادی کاملا روشن است که دم لا یأکل در قلمرو موانع صلاه قرار می گیرد و عفو از دم شامل این نخواهد بود. بر فرضی که شامل بشود و عفو بشود، جواز صلاه نخواهد بود. این دو فتوایی که در متن آمده، می فرماید: غیر ماکول را که سید یزدی از ادله عفو استثناء کرده است علی الاحوط، احوط نیست بلکه علی الاظهر است. فتوا درست و ادله کامل است. آنچه در متن آمده است، از نظر ادله و استدلال صحیح بلا اشکال به نظر می رسد.

تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۳/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۷ سوره آل عمران درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام

ص: ۷۴۲

آیات ولایت در سوره بقره کامل شد و امروز وارد بحث آیه دیگر از سوره آل عمران می شویم. سوره آل عمران آیه ۷: «هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن أم الکتاب و أخر متشابهات فأما الذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه و ابتغاء تأویله و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم یقولون آمنا به کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولو الالباب».

ترجمه

ترجمه: آن خدایی است که فروفرستاده است بر تو ای پیامبر کتاب را. از آن کتاب آیات محکمات است. آیات محکمات، ام الکتاب است که در بردارنده آیات دیگر است. و دسته دیگر از آیات متشابهات است. متشابهات در شبهه تردید و شک است. کسانی که مشکل دارند، در قلب شان انحرافی است، اینها کشش به باطل دارند و آن متشابهات را پیروی می کنند، به هدف فتنه گری و دوست دارند که تاویل کنند به نفع خودشان. و تاویل آن را غیر از خدا و آنان که راسخ در علم هستند، کسی نمی داند. آنان که راسخ در علم هستند، یک صفتی دارند که «یقولون آمنا بالله کل من عند ربنا و ما یذکر الا اولو الالباب»، صاحبان اندیشه و فکر و خرد که اهل معرفت هستند، درک او می رسد به اینجا.

اما دقت در آیه

اما دقت در آیه: «انزل علیك الكتاب منه آیات محكمات»، خدا كتاب را فرستاده، آیات محكمات دارد.

ص: ۷۴۳

معنی محکمات و ام الکتاب و متشابهات

این محکمات، ام الکتاب است. ام الکتاب چیست؟ و دیگری هم متشابه است، که شبهه دارد و اینها هم پیرو دارند. کسانی دنبال آن می کنند که در قلوب شان میل به انحراف دارند و این هم برای به دست آوردن و پذیرفتن است. آن خط متشابه را دنبال کنند تا اینکه فتنه به وجود بیاورند. و ابتغاء تاویله بعد هم کتاب را تاویل کند.

ابتغاء تاویل چیست؟

ابتغاء تاویل یعنی خودشان می خواهند از ذهن خودشان یک توجیه درست کنند. و تاویل حقیقی قرآن را کسی نمی داند مگر خدا و راسخون در علم.

راسخون یعنی

راسخون در علم چه کسانی هستند؟ آنهایی که علم در اختیار آنهاست و رسوخ در علم دارند. و آنها ایمان واقعی به خدا دارند و این حقیقت را یادآور نمی شود مگر کسانی که ارباب معرفت هستند و پیروان راستین راسخون هستند.

اما مراجعه به تفاسیر

مراجعه به تفاسیر: اولین تفسیر این آیه در روایت مسندی آمده ازکتاب اصول کافی روایت از امام صادق علیه السلام «فی قوله تعالی هو الذی انزل علیک الکتاب منه آیات محکمات هن ام الکتاب قال امیرالمومنین و الائمه»، اینها آیات محکمات هستند. کلام الله، قرآن است، کتاب الله، آفرینش است. کتاب الله خلاصه می شود به انسان، انسان به دو دسته می شود: انسان کامل و انسان ناقص معنوی. انسان کامل، اسوه و هادی است. انسان ناقص خبیث و مضل است. ام الکتاب که همان محکمات است و طبق روایت هم آیات محکمات امام امیرالمومنین و ائمه علیهم السلام هستند. متشابهات هم اعداء آل البیت هستند. انحراف که در دنیای اسلام به وجود آمده، فتنه ای که در دنیای اسلام به وجود آمده و خواهد آمد. «فأما الذین فی قلوبهم زیغ»، روایت ترجمه می کند که «اصحابهم و أهل ولایتهم»، آنهایی که ولایت اعداء ولایت را دارند. «فیتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنه»، به خاطر فتنه گری متابعت از آنها می کنند. در آخر هم می فرماید: «و ما یعلم تاویله الا الله» (۱) ، تأویل درست قرآن را نمی داند مگر خدا و راسخون در علم. راسخون در علم را روایت بیان می کند که آنها امیرالمومنین و ائمه علیهم الصلاه و السلام است. و روایت صحیحه که از امام باقر علیه السلام آمده است حدیث محمد بن مسلم «قال سمعت اباجعفر علیه السلام یقول: لیس عند أحد من الناس حق و لا صواب و لا أحد من الناس یقضی بقضاء حق الا ما خرج منا أهل البیت». این معنای محکمات است. هیچ کسی از مردم حقی در اختیار ندارد، و هیچ یکی از مردم حکم و قضاوت به حق نمی تواند مگر که از سوی ما اهل بیت صادر بشود. بنابراین معیار درستی کار این است که بیان و استدلال و برهان مستند باشد به محکمات. محکماتی که قرآن می گوید و آن ام الکتاب است. «و اذا تشعبت به الامور کان الخطأ منهم و الصواب من علی علیه السلام» (۲) . معیار حق و میزان حق است. هر کجا که امور تشعب پیدا کرد، هر کجا که ولایت علی بود و خط علی علیه السلام بود، آن درست و حق است. روایت دیگری از زراره مسند است،عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن ابی نصر عن مثنی، درباره مثنی توثیق

نـدارد امـا بزنطی از او نقـل می کنـد که مورد اعتماد است. در این روایت از امام باقر «فقال له رجل من أهل الکوفه یسـئله عن قول امیرالمومنین سلونی عما شئتم فلا تسئلونی عن شئ الا أنبأتکم به»، سوال کنید از من، چیزی سوال نمی کنید مگر اینکه من از آن چیز خبر می دهد و علم آن را دارم. «قال انه لیس أحد عنده علم شـئ الا خرج من عند امیرالمومنین فلیذهب الناس حیث شاء، فو الله لیس الامر الا من ههنا» (۳) ، قسم به خدا امر و حقیقت و حکم و ارشاد و هدایت نیست مگر از بیت ائمه اطهار. باید به امیرالمومنین مراجعه کرد. در روایت دیگر از امـام بـاقر خطـاب به سـلمه بن کهیـل و حکم بن عتیبه فرمود: «شـرقا و غربا فلا تجدا علما صـحیحا الا خرج من عندنا اهل البیت». شـرق و غرب را بگردید، اما اگر بخواهید علم صحیح به دست بیاورید، فقط منحصر است عندنا اهل البیت. این معنای محکم است.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۴۱۵، کتاب حجت، ب فیه نکت و نتف من التنزیل فی الولایه، ح ۱۴. .

۲- اصول کافی، شـیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۹۹،کتاب حجت، ب انه لیس شـئ من الحق فی یـد الناس الا ما خرج من عند الائمه، ح ۱.

۳- اصول کافی، شـیخ کلینی، ج ۱، ص ۳۹۹،کتاب حجت، ب انه لیس شـئ من الحق فی یـد الناس الا ما خرج من عند الائمه، ح ۲.

تفسیر عیاشی

و در کتاب تفسیر عیاشی از امام صادق، محکمات امیرالمومنین و ائمه هستند و متشابهات آنان که اعدای اهل بیت هستند. (۱)

تفسیر قمی

و در تفسیر قمی در ذیل در این آیه می فرماید که سند آن صحیح است و همچنین برای سند تفسیر قمی توثیق عام دارد. ابن ابی عمیر عن ابن اذینه عن یزید بن معاویه عن امام باقر علیه السلام «قال: ان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم أفضل الراسخین فی العلم قد علم جمیع ما انزل الله علیه من التنزیل و التأویل و ما کان الله لینزل علیه شیئا لم یعلمه تأویله و أوصیائه من بعده یعلمونه کله» (۲) . دیدیم که علم و فهم و معرفت و هدایت و ارشاد از این آیه و از این نصوص و منابع معتبر به دست آوردیم که ما محکمات داریم. مستند ما، مستمسک ما و ملجأ ما همین محکمات است. محکماتی که قرآن می گوید تنها حق و حقیقتی است که از سوی حق مطلق برای ما افاضه شده است.

به چه نحو ما در مسیر محکمات باشیم

در مسیر حق یعنی مسیر ولایت قدم برداشتن این معلوم است اما نکته ای که باید دقت کنیم که به چه نحو ما در مسیر محکمات باشیم. طریقه ارتباط صحیح با محکمات به چه صورت است؟ در طریقت دو مرحله داریم: مرحله نظری و مرحله عملی. مرحله نظری این است که در این جهت باید معرفت مان را کامل کنیم. که این مرحله نظری متاسفانه در حوزه کم رواج دارد. بحث امامت یا بحث فقه اکبر در حوزه جایش خالی است.

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۲.

۲- تفسیر قمی، علی بن ابراهیم قمی، ج ۱، ص ۹۷.

نکات:

در این جهت معرفت نیاز به درس و تدریس داریم که به چند نکته اصلی اشاره می کنیم:

ارزش ها دو چیز است

۱. آنچه از لحاظ تحقیقی، فقهی، فلسفی، حقوقی، اجتماعی، تاریخی آمده است، ارزش ها دو چیز است: ۱. علم، ۲. ایمان. در تاریخ اسوه علم و ایمان چه کسی بوده است؟ تا الان مثل امیرالمومنین عالمی در دنیا و مثل امام صادق عالمی در دنیا نیامده. و از لحاظ ایمان، ابناء عامه می گویند کرم الله وجهه که به بت سجده نکرده است. اما خلفاء که هر کدام حدود چهل سال مشرک بودند می گویند رضی الله عنه. علم حضرت علی در دنیای خارج از حدود اسلام، به آقای جرجرداق سوال کردند که تو که مسیحی هستی، بگو علی بهتر است یا حضرت مسیح؟ گفت اگر بگویم علی بهتر است، مذهبم اجازه نمی دهد، اگر بگویم مسیح بهتر از علی است، وجدانم اجازه نمی دهد. در زهد و تقوا، در جهان تصوف که می خواهند ترک دنیا و زهد و ذکر و شهود باشند، می گویند الگوی صفا و صفوت و تصوف امیرالمومنین است. ابن عربی رئیس صوفیه که شیعه را می گوید من به چهره کلب مشاهده کردم، که پیش رو و امام تصوف یک فصی در فصوص الحکم درباره انسان کامل دارد که گفته می شود انسان کامل علی بن ابی طالب است. علم و ایمان از طرف قرآن و تحقیق بود اما از دید تربیت و جامعه و اخلاق و پاک نفسی و عدالت و شجاعت است. تقریبا غزوات اصلی اسلام بدون استثناء با شمشیر علی بن ابی طالب به نتیجه رسیده است. و خلفای دیگر هیچ کدام در هیچ غزوه ای و فتحی سهم ندارند. گاهی در سیاهی لشکر بوده اند. اگر چند قدم بروید به سوی این وادی، می بینید که جاذبه پیدا شد. بروید به طرف مولی خودش می آید. تا که از جانب معشوق نباشد کششی، کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد. بروید چند قدم، ببینید که جواب سلام را می دهد. صاحب جواهر که کتاب می نوشت، یک کسی به او گفت که شما حرم مشرف نمی شوید. برد او را پشت بام خانه اش رو به طرف گنبد مقدس و نورانی امیرالمومنین گفت السلام علیک یا امیرالمومنین، تا سلام تمام شد، جواب آمد علیک السلام و رحمه الله. رجب و شعبان و رمضان تخلیه و تحلیه و تجلیه است. رجب، تخلیه است، شعبان، تحلیه است و رمضان تجلیه است. شروع کنیم هر کسی خودمان را بررسی کردن که چقدر از مردم بدهی داریم و اموال ما چگونه است، اعمال به چه صورت است، اخلاص ما به چه گونه است، عبادت به چه گونه است. «ایاک نعبد و ایاک نستعین» که می گوییم، خدا را قصد می کنیم یا قصد نمی کنیم. اگر عیب ها بود، پاک کنیم. ماه رجب ماه استغفار هم گفته می شود، تخلیه است. ماه شعبان شروع کنیم به سمت درست کردن عبادات مان. ببینیم در تشهد آیا واقعا معنا را قصد می کنیم، در سجده واقعا قصد می کنیم که الان برای پرستش حق پیشانی به خاک گذاشته ایم؟ ماه رمضان که رسید، ماه تجلیه است. تجلیه نشانش این است که شب اول ماه رمضان نماز را که می خوانید از تکبیر تا تسلیم داخل نمازید. روزه که می گیرید، احساس خستگی که نمی شود، لذت می برید. لذت در عبادت تجلیه است.

تحقیق در معفو بودن خون در نماز و استثناءات آن ۹۳/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تحقیق در معفو بودن خون در نماز و استثناءات آن

آنچه در بحث ها گفته شد، که نصوص درباره عفو در حد اعتبار و کثرت بود، سندا و دلالتا اشکالی نبود. عفو از اندازه و مقدار کمتر از درهم نسبت به دم ثابت و مسلم است. اما درباره استثناء دماء ثلاث گفته شد که درباره دم حیض بین فقهاء اختلافی وجود ندارد. اما سیدنا الاستاد که درباره استثناء حتی نسبت به دم حیض اشکال فرمودند، عرض می شود که فرمایش ایشان براساس مبنای خودشان هم قابل التزام نیست. اولا استثناء دم حیض مورد اجماع است به اقسام آن که محصل و منقول.

مستند معفو بودن خون حیض روایت سعید مکاری است که ضعیف است

و اگر گفته بشود که اجماع بر مبنای سید می شود اجماع مدرکی، مدرک روایت ابوبصیر بود. روایت ابوبصیر که سعد مکاری ضعف داشت و نفرین شده بود، اعتبار ندارد. روایتی که اعتبار ندارد، براساس رأی ایشان از اعتبار ساقط است، پس اجماع می شود تعبدی.

خبر ضعیف برابر کذب نیست

اما روایت براساس مبنای صحیح که در رجال بحث کردیم، این است که «لیس کل خبر فاسق بکذب»، که مستند ما هم آیه نبأ بود. که «ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا» (۱) ، و نفرموده است فاطرحوا، پس امکان این است که خبر فاسق هم درست باشد. بر مبنای صحیح ضعف مکاری چون که نفرین شده از سوی امام نیست، ضعف آن جبران نمی شود اما «کل خبر فاسق لیس بمردود»، ولو به شکل موجبه جزئیه. مضافا بر این که اصحاب به حکمی که مطابق با مدلول این روایت است، عمل کرده اند. اگر اشکال بشود که عمل اصحاب ممکن است براساس این روایت نباشد. می گوییم اگر براساس این روایت نبود، در بحث استدلالی فقهاء به این روایت استناد نمی کردند. در این مورد فقهاء به این روایت استناد کرده اند، بنابراین مدلول این روایت در این مورد می شود مورد عمل فقهاء. و عمل هم جابر است، چون عمل توثیق عملی است.

ص: ۷۴۷

۱- حجرات/سوره۴۹، آیه۶.

فرق توثیق لفظی و عملی

فرق بین توثیق لفظی و توثیق عملی وجود ندارد، منتها توثیق لفظی به طور اکثر است و توثیق عملی به طور مشکل و صعب الحصول است، و الا در اصل اعتبار بین توثیق لفظی و توثیق عملی فرقی وجود ندارد. از آنجا که این حکم بین قدمای اصحاب همین است، حیض از ادله عفو استثناء شده است. بنابراین عمل قدمای اصحاب باعث جبران این حدیث شریف شده است.

روایت امام رضا (ع) در مستدرک بر عدم معفو بودن خون حیض

مضافا بر این مویداتی هم داریم که از جمله آن حدیث رضوی است که صریحا دلالت دارد بر استثناء دم حیض از اطلاق عفو (۱) . در کنز العمال هم روایتی است ولی سند نبوی است.

ارزیابی سوره بن کلیب

و موید دیگر اینکه گفتیم روایتی داریم که در آنجا استثناء دم حیض از عفو بیان شده است (۲) ولی یک اشکال داشت و آن اینکه تمام روات صحیح بود الا یک راوی به نام سوره بن کلیب. و درباره سوره بن کلیب مدح هم نیامده، مگر یک مورد که شیخ کشی نقل می کند در برابر سوال از امامت جواب داده و امامت را تایید کرده، منتها این حرف را خودش گفته که اگر این تعریف را کسی دیگر گفته بود، می شد حسنه. این حدیث هم ساقط از اعتبار نیست، چون سند کافی است و سند معتبری است اما سوره بن کلیب را هم اگر حمل به صحت کنیم.

ص: ۷۴۸

۱- مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۵۶۶، ابواب نجاسات، ب ۱۶، ح ۱.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۴۰، ابواب نجاسات، ب ۲۸، ح ۱، ط اسلامیه.

اصل صحت در قول مسلم اجرا نمی شود

قاعده صحت را در همه افعال جاری می کنیم و در قول هم قاعدتاً باید جاری کنیم ولی جاری نیست. مثلا یک مسلمانی که آمد و خبر داد، حمل بر صحت می شود و سیره هم این است. چرا خبر را در روایات حمل بر صحت نمی کنیم؟ سیره درباره خبری که راوی نقل می کند، تخصیص خورده است به جهت اهمیت مطلب. چون که حکم الله را نقل می کند، اهمیت دارد، عمل اصحاب، سیره را تخصیص زده است که باید از راوی تحقیق بشود و وثاقت آن را باید صریحا به دست آورده شود. این خبر سوره بن کلیب هم حداقل موید است. بنابراین ما از طریق روایات هم می توانیم مطلب را به دست بیاوریم که قابل اثبات است.

بیان شهید ثانی در عدم اعتبار معفویت خون حیض

اما آنچه را که صاحب جواهر و شهید ثانی می فرماید، مطلب درستی است. که می فرماید: استثناء حیض از عفو به خاطر غلظت آن است که یک غلظت خاصی دارد. (۱)

توضیح در غلظت واقعی و اعتباری خون حیض

غلظت به دو گونه است: غلظت واقعی و حقیقی، و غلظت اعتباری. که از نظر متخصص و علم آن حرفی که شهید ثانی گفته است، غلظت از لحاظ پزشکی درست است. در یک جایگاهی از رحم، خون حیض تراکم پیدا می کند و برای مدتی یک غلظت خاصی به وجود می آید و بعد جریان صورت می گیرد. غلظت آن علمی و قطعی است و قابل مقایسه با خون عادی نیست. و اما غلظت اعتباری که از نظر اعتبار شرع است. شرع اعتبار کرده است که خون حیض موجب غسل می شود و موجب بطلان صلاه و ترک نماز می شود، اما اگر استحاضه باشد، این آثار را ندارد. اعتبار معنایش این نیست که مصلحتی نداشته باشد. ممکن است گفته شود که اگر گفتیم اعتبار، دیگر مصلحتی نیست و جدای از مصلحت و ملاک باشد. بلکه منظور از اعتبار در برابر حقیقی و تکوینی و واقعی است. که امور واقعی و حقیقی، ایجاد و وجود تکوینی دارد. اعتبار، وجود و ایجاد تکوینی ندارد، مثل قرار گذاشتن است. این قراردادی و قرارها در مجموع از سنخ اعتباریات است. اما اینکه شرع یک چیزی را اعتبار می کند، این یک مصلحت دارد. معنای اعتبار این نیست که جدای از مصلحت واقعی باشد. مصلحت واقعی را شارع در نظر می گیرد، ولی تاثیرات اعتباری است و تکوینی و حقیقی نیست. بنابراین در این مسئله هم غلظت اعتباری است و از سوی شرع اعتبار شده است که از در اثر بیرون آمدن این گونه از دم نماز باطل است و این آثار مترتب است که غسل واجب است. بنابراین درباره دم حیض اجماعا و نصوصا است. و تحلیلا هم که غلظت آمد، بالوجدان می بینیم که این خون با خون عادی فرق می کند. پس از که فرق آن مشخص شد، شک در شمول دلیل عفو می شود. شک در صدق و تحقق می کنیم که شبهه می شود مصداقیه و در شبهه مصداقیه، عام موضوع درست نمی کند.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۲۰.

معفو بودن خون نفاس و شباهت آن به خون حیض

اما الحاق دم نفاس و الحاق استحاضه که صاحب جواهر فرمودند که دم نفاس ما ورد أنه حیض محتبس، و از باب اینکه غلظت هم آنجا وجود دارد. دم نفاس را فقهاء بلا خلاف ملحق کردند به دم حیض براساس همان ادله. و اما دم استحاضه هم همین طور است. یک مخالفی در این میان وجود دارد که صاحب حدائق است ولی به مخالفت یک فرد اعتناء نمی شود. صاحب جواهر می گوید: شک در شمول دلیل عفو می کنیم و اصل عدم عفو است.

تحقیق همان بیان صاحب عروه است

پس تحقیق همان است که در متن آمده و استثناء شده به اجماع فقهاء.

استثناء در دم نجس العین و غیر ماکول و اقوال در آن

و اما درباره نجس العین و غیر مأکول، آنچه که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه فرمودند درست و متین خواهد بود. که بین متاخرین تا صاحب جواهر و تا فقیه همدانی بر این بودند که عفو شامل این مورد می شود.

قول به عدم معفو بودن خون مذکور

و اما جمعی از محققین از جمله سید طباطبایی و هم سید حکیم و هم سید الخویی که عفو شامل نمی شود و ملحق به دماء ثلاثه است. منتها ذو جهتین است. در نجس العین مضافا بر دمویت، نجاست عینی هم است، و در غیر ماکول هم مضافا بر نجاست دم، نجاست مانعیت از صلاه هم طبق موثقه ابن بکیر است. براساس ذو جهت بودن دلیل عفو، عفو دم را شامل بشود اما جواز برای صلاه درست نمی کند. این کلام، درست است. اضافه می شود که این حکم اولا چون استثناء خلاف اصل است و به قدر متیقن باید اکتفاء بشود و ثانیا این حکم یعنی عدم عفو مطابق احتیاط است.

ص: ۷۵۰

قاعده کلی- توجه به احتمالات در مسائل مهمی مثل نماز

و ثالثا محتمل الاهمیه است. گفتیم احتمال هرچند ضعیف باشد، اگر محتمل اهمیت داشت، باید به آن احتمال اعتناء بشود. محتمل، متعلق به صلاه است. مهم تر از صلاه در عبادات نیست. براساس محتمل الاهمیه باید اعتناء بشود و از این دو گونه دم هم باید اجتناب به عمل بیاید و از قلمرو عفو خارج باشد. اما مطلب دیگر که گفته می شود، همان طور که اشاره شد، دلیل اصلی ما در عدم شمول عفو نسبت به نفاس و استحاضه و نسبت به نجس العین و میته و نسبت به غیر ماکول، همان احتمال عدم شمول است که در حد یک احتمال عقلایی شرعی است. بنابراین احتمال انصراف دارد به دم عادی و ثانیا شک در شمول عفو دم داریم نسبت به دمائی که به آن غلظت است که میته است و نجس العین و غیر ماکول است. بنابراین دلیل عفو که خلاف اصل است، فتوا همان است که در متن آمده که دم میته، نجس العین و غیر ماکول از عفو استثناء شده است. چون دلیل عفو شامل این موارد نمی شود.

وقتی قطرات خون معفو پراکنده باشد

نکته متممی در اینجا است که می فرماید: «و اذا کان متفرقا فی البدن أو اللباس أو فیهما و کان المجموع بقدر الدرهم فالاحوط عدم العفو». اگر خون قطرات ریز منتشر باشد مثلا- در لباس و بدن قطراتی است که مجموعا به اندازه درهم برسد، آیا این صورت اجتماعی این موضوع حکم است یا صورت متفرق آن هم می تواند موضوع حکم باشد. به این معنا که اندازه درهم باید یک جا باشد که موضوع آن وجوب اجتناب است یا اگر متفرق هم به اندازه درهم باشد، حکم آن وجوب اجتناب است؟

ص: ۷۵۱

حدیث ابن ابی یعفور در مورد خون های پراکنده کمتر از درهم

در این مسئله گفته می شود که در صحیحه ابن ابی یعفور که درباره عفو از دم کمتر از مقدار درهم آمده بود، در ذیل این حدیث فرمودند: «الا أن یکون مقدار الدم مجتمعا» (۱) ، این براساس ظاهر عبارت باید حال باشد از ضمیر «کان». این در حال اجتماع را باید اینگونه معنا کنیم که حال اجتماع اعم از حال فعلی که یک جا جمع باشد و حال تقدیری که همه نقطه ها را جمع بکنیم، به اندازه درهم باشد. پس این حدیث دلالت می کند که اگر نقاط مختلفی هم بود و مجموعا به اندازه یک درهم شد، معفو عنه نیست. و اما اگر گفتیم که این حدیث اجمال دارد، «مجتمعا» ممکن است معنایش این باشد که این قطرات در حال فعلی آن مجتمعا باشد نه درحالت تقدیری. همانطور که حالت تقدیری را احتمال می دهیم، حالت فعلی را هم احتمال می دهیم. که با دو احتمال، روایت می شود مجمل.

صحیحه محمد بن مسلم و جعفی در این مورد

مخصص که مجمل شد، قابل استناد نمی شود و مراجعه می کنیم به صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه جعفی که آن دو تا حدیث دلالت دارند بر اینکه مقدار خون اگر به اندازه یک درهم بود، قابل عفو نیست (۲) و آن اطلاق اینجا محکم است. چون استثناء اجمال داشت و به اطلاق آن دو روایت مراجعه می کنیم، نتیجه این می شود که آنچه در متن آمده فتوا همین می شود که اگر نقاط مختلفی از دم مجموعا به اندازه یک درهم بشود، مانع از صلاه و اجتناب از آن واجب است. فرقی بین اندازه و مقدار درهم در اینکه مجتمع باشد یا متفرق، وجود ندارد. چون فقط در نصوص آمده است که مقدار درهم، اطلاق دارد و آن مقدار شامل مقدار مجتمع و مقدار متفرق می شود. فتوا هم همان است که در متن آمده است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۱، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۲، ط اسلامیه.

بررسی اندازه و مقدار درهم ۹۳/۰۲/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: بررسی اندازه و مقدار درهم

گفته شد که براساس ادله و نصوص معتبر اگر خون به اندازه درهم نباشد، مورد عفو است الا دماء مخصوصی که دلیل استثناء از عفو بیان شد. اما درهم که در لسان روایت آمده و در تاریخ اسلام زمان پیامبر اعظم و ائمه معصومین علیهم السلام درهم و دینار بوده است. دو تا وجه نقدی که از قدیم از قبل از اسلام بوده و در زمان اسلام هم رواج داشته است. منظور از این درهم چه درهمی است و اندازه آن چقدر است؟ در این رابطه می بینیم زمان صادقین علیهما السلام درهمی که مورد تایید یا یا تحدید نزد امامین صادقین باشد، وجود ندارد.

درهم مضروب زمان امام رضا (ع)

اما در تاریخ درهمی در زمان امام رضا سلام الله تعالی علیه سکه ای به نام مبارک امام رضا علیه السلام زده شده که آن سکه ها هم درهم و دینار است و الان در موزه ها وجود دارد و آن درهم هم در زمان امام رضا معین و مشخص بوده است. براساس تحقیق تاریخی نسبت به این موضوع این مقدار در اختیار محققین است. اگر کسی بخواهد درهم اندازه شده را مورد تایید معصوم پیدا کند، لغت نامه ها و تعبیرات مختلف است و بهترین راه این است که به آن سکه ای که به اسم مبارک امام رضا بوده یا دستخط امام هم در آن بوده، وجود داردکه از این طریق امضاء و تقریر معصوم علیه السلام.

ص: ۷۵۳

سوال: زمان امام باقر که حضرت پیشنهاد ساختن سکه را دادند

جواب: پیشنهاد یا دستور به طرح سکه ابتدایش زمان امام باقر نبوده، زمان حضرت رسول هم وجود داشته و زمان خلفاء هم بوده، و سکه یک وجه نقدی بود که قبل از اسلام هم بوده است. یک مسیر این است اما راه دوم که مسیر عمومی است، گفته می شود که درباره درهم باید به عنوان یک لفظ به اهل خبره مراجعه کرد. اهل خبره، لغت شناسان است و در جمع لغت شناسان علامه طریحی لغت شناس اسلامی است و انصافا مجمع البحرین یک اثر جاودانی است و با شکل اسلامی است که از احادیث و آیات استفاده و استشهاد می کند.

توضیح درهم بغلی و وافی و کسروی

علامه طریحی می گوید: درباره درهم که منظور از این درهم، درهم بغلی است که به سکون غین و تخفیف لام گفته شده یا به حرکت غین و تشدید لام است اما ضبط اول معروف و مشهور است. این درهم بغلی وجه تسمیه آن این است که گفته می شود درهم بغلی نسبت داده شده به ضراب و کسی که درهم را درست می کرد. سکه سازی بوده است یهودی که اسم او بوده است رأس البغل، با خلیفه دوم عمر بن الخطاب سکه معامله می کرده. سکه زمان خلیفه دوم این ضراب یهودی آماده می

کرده است. لذا شده است سکه بغلی. مناسبت دیگر در تسمیه گفته می شود که یک شهرکی است نزدیک حله به نام بغله که شهر قدیمی و معروفی است و در ضرب سکه منطقه بصره هم سابقه دارد. بنابراین یکی از سکه ها که در بصره یا در بغله زده می شده، اسم ن را آن آن آن را گذاشتند سکه بغلی. مجمع البحرین بعد از این می فرماید: مقدار و اندازه درهم قریب اخمص راحه است. راحه، کف دست است و اخمص آن دست گودی کف است که در اصطلاحات اخمص القدم می گویند که قدم در زمین گذاشته شود، آن قسمت که انخفاض دارد به زمین مساس پیدا نمی کند. و آن اخمص الراحه را اندازه مشخص تری اعلام کرده اند، گفته اند به اندازه عقد الابهام یا عقد السبابه. ناخن شصت یا ناخن سبابه، به این دو اندازه هم آن قسمت فرو رفتگی وسط کف را تطبیق کرده اند. این تمام بحث لغوی است که در این رابطه ضرورتی نداشت برای اینکه علامه طریحی هم مورد اعتماد و لغت شناس است و هم لغت شناس اسلامی و با متون اسلامی آشنایی محققانه دارد. نظر ایشان برای ما کافی باشد.

ص: ۷۵۴

نظر شهید اول و ثانی در این باره

از صاحبنظران و فقهاء مخصوصا قدماء و حتی متاخرین تا زمان شهیدین، این فقهاء علامه هستند یعنی تنها فقه و اصول را نمی دانستند و تاریخ و ریاضی و مسائل اجتماعی و فرهنگی و غیره و منطق و فلسفه را هم می دانستند. در جمع اینها به دو تا متن مراجعه کنید از شهیدین که شهید ثانی یک علامه دهر است و مسئله خط استوا و تعیین جهت با آن شرائط آن زمان تعیین کرده. درباره سکه شهید اول می فرماید: درهم بغلی یا درهم وافی. اصطلاح وافی اصطلاح متقدمین است و اصطلاح بغلی اصطلاح متاخرین است. و گفته می شود و تحقیق هم این است که بعید است که مقدار درهم دو اندازه باشد که یکی وافی و دیگری بغلی بلکه یک چیز است با دو تعبیر. دلیل بر این مطلب شهید اول می فرماید: درهم بغلی همان درهم وافی است. و می گوید: بغلی بودن آن منسوب است که رأس البغل که این درهم بغلی را قبل از اسلام، درهم کسروی می گفتند و بعد از اسلام درهم بغلی شد. و بعد می فرمایند: مقدار این درهم همان است که در لغت نامه مجمع البحرین آمده است که مقدارش اخمص راحه است که می شود به اندازه ناخن ابهام. (۱) و شهید ثانی می فرماید: منظور از درهم همان درهم بغلی است و اندازه اش همان است که گفتیم (۲) . سید الحکیم درباره درهم تحقیقی انجام داده و کلمات مضروب در درهم را ذکر کرده است و برای درهم هجده اندازه تصویری در کتاب مستمسک چاپ شده است. (۳) با همه این تفاصیل آنچه که می توان از لحاظ فقهی در این رابطه ارائه بشود این است که اندازه درهم یعنی کمتر از درهم استثناء بود، و در استثناء قاعده این است که آن مقداری که واضح و ظاهر و صریح است باید اخذ بشود. اگر استثناء اجمال داشت، به قدر متیقن آن می شود که حداقل درهم است و ما بقی آن تحت عموم عام است. چون استثناء خلاف قاعده است، باید دلالتش واضح و ظاهر باشد و اطلاقی هم نیست،

۱- ذکری، شهید اول، ج ۱، ص ۱۳۶.

۲- مسالک الافهام، شهید ثانی، ج ۱، ص ۱۲۵.

۳- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۱.

اطلاق در تحدیدات اجرا نمی شود

چون قانون دیگری است که اطلاق در تحدیـدات کاربرد نـدارد. جایی که تحدیـد آمده و حدود بیان شده، جایی برای اطلاق نیست و بایـد آن حد مقرر اکتفاء کرد. مثلا اگر کر حد آن بیان شده، جایی برای اطلاق نیست که کمی کمتر از درهم کم کر گفته می شود، چون تحدیـد عابی از حاکمیت عرف است. بنابراین در درهم که تحدیـد صورت گرفته است، تحدیـد عابی از تسامح عرفی است، هر مقداری که درهم باشد، به آن اکتفاء می شود.

در اجمال مخصص به قدر متیقن تمسک می کنیم

پس از درهم اجمال داشت و متعدد بود، قاعده دیگری است که اجمال در تخصـیص، اخذ به قدر متیقن است. در نتیجه درباره درهم یـک تاریـخ قطعی وجود دارد و آن این است که درهم و دینار قبل از اسـلام هم بوده، بعـد از اسـلام هم بوده است. آن مطلب که یونانی ها در اثر تحریم یا معارضه با اسلام ضرب سکه را ممنوع کرده بودند برای اسلام، امام دستور داد که خودتان سکه ضرب بکنید، آن در جهت تحدید نیست بلکه آن در جهت نیازمندی و حفظ استقلالی در برابر کفار و مستکبرین است و آن تاسـیس به حساب نمی آید، بلکه رفع حصـر است و در جهت استقلال است. از لحاظ فقهی قواعد در اینجا داریم که قضیه را حـل می کنـد، و مـا به فتوایی که به متن آمـده است، توجه و اکتفاء می کنیم که طبق قاعـده است. اگر خون به انـدازه یک عقد ابهام یا سبابه نرسد، مورد عفو است و اگر به آن اندازه رسید، مورد عفو نیست که اخذ به حداقل و قدر متیقن می شود.

ص: ۷۵۶

در بحث درهم با وزن آن کار نداریم

سوال: اشاره به وزن آن نشده؟

جواب: معیار اندازه است نه وزن، مقدار الدرهم فقط همان اندازه کمیت اوست نه اندازه وزن. اولا مقدار درهم انصراف دارد به همان اندازه شکلی آن و ثانیا وزن و حجم اختلاف دارد. حد و اندازه معین ندارد.

سوال: در روایت آمده که به قدر حمصه، آیا دلالت بر وزن نمی کند.

جواب: منظور از اندازه نخود هم تعبیر دیگر از درهم است منتها تعبیر عرفی است و حجم و وزن نیست. اینجا هم گفته اندازه و نگفته به وزن یک نخود.

مسئله ۱: نفوذ سرایت خون به جای دیگر لباس

مسئله بعدی که مسئله یک در عفو از اندازه کمتر از درهم، می فرماید: «اذا تفشی من أحد طرفی الثوب الی الآخر فدم واحد»، تفشی یعنی نفوذ بکند و به آن طرف سرایت کند. خون روی لباس قرار گرفت و از آن طرف بیرون آمد، این را از لحاظ مقدار درهم یک خون حساب کنید و این طرف بیرونی آن اگر به اندازه درهم نبود، واجب الاجتناب نیست. «و المناط فی ملاحظه الدرهم أوسع الطرفین»، مناط و معیار در ملاحظه اندازه درهم در اینجا که خون روی لباس بوده و سرایت کرده به آن طرف لباس، در اینجا مناط این است که اوسع الطرفین را معیار بشود، یعنی اگر روی لباس خون بیشتر بود، این را اندازه گیری کنید و اگر از آن طرف خون بیشتر آمده بیرون، آن طرف را مورد تحقیق و بررسی قرار دهید که به اندازه درهم رسیده یا نرسیده.

وقتی سرایت به لباس دوم برسد

«نعم لو کـان الثوب طبقـات فتشـی من طبقه الی اخری فالظـاهر التعـدد»، مثلا عباء و قباء است، روی عباء خون اصابت کرد و از آن رسـید به قباء و از آن رسـید به پیراهن، اینجا ظاهرا متعدد است. اگر هر یکی یک ربع درهم بیشتر بود و بعد لباس هم چند طبقه بـود، می شـود چهـار تـا ربع به انـدازه درهم و واجب الاجتنـاب است. ظـاهر تعـدد است برای اینکه خونی بوده است که تجزیه شـده است. در طبقه اول وجود مسـتقل دارد و طبقه دوم هم وجود مسـتقل، اتصالی نیست. اگر اتصال باشد، عقلا و عرفا اتصال علامت وحدت است. اگر انفصال بود، تجزیه شده و قسمتی از طبقه اول، دوم، سوم است و تعدد است.

وقتی لباس واحد مصداق لباس متعدد لحاظ شود

مثـال می زنـد: «و ان کانتا من قبیل الظهاره و البطانه»، ظهاره همان روی لباس است و بطانه تویی آن است که یک لباس اسـت ولی حجم آن زیـاد است و رویی و تویی دارد، آنجـا هم طبقـات رعـایت می شود و تعـدد ملحوظ است. بـا شـرط آن که اگر اتصـال برقرار نباشـد، متعـدد است و هر یکی را کنار همـدیگر قرار بدهیـد که انـدازه معلوم بشود که اگر به انـدازه درهم بود، معفو نیست و اگر کمتر از درهم بود، معفو است. امـا اگر اتصـال برقرار بود در طبقـات یـا در رویی و تویی لباس، اتصال نشانه وحدت است و یک خون است و همان طرف وسـیع تر و بیشتر است مورد بررسـی می شود که اگر به اندازه عقد ابهام یا سبابه نرسیده بود، قابل عفو است و اگر به آن اندازه رسیده بود، باید اجتناب بشود.

مسئله دوم

مسئله دوم: «الدم الاقل اذا وصل الیه رطوبه من الخارج»، خون است و اندازه درهم نیست، ولی رطوبتی از خارج به آن می رسد، حکم آن چیست؟

مسئله دوم خونی که با رسیدن رطوبت به اندازه درهم شود ۹۳/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله دوم خونی که با رسیدن رطوبت به اندازه درهم شود

مسئله ۲: «الدم الاقل من الدرهم اذا وصل الیه رطوبه من الخارج فصار المجموع بقدر الدرهم أو أزید لا اشکال فی عدم العفو عنه»، می فرماید: خونی که کمتر از درهم باشد و رطوبتی به آن برسد و بعد از آن مجموع به اندازه درهم بشود یا بیشتر از یک درهم،می فرماید: اشکالی در عدم عفو وجود ندارد.

علت عدم معفو بودن چنین خونی

چون عفو متعلق بود به خونی که کمتر از یک درهم باشد و الان اندازه بیشتر از یک درهم شده است، حال این وسعت حجم که اندازه یک درهم یا بیشتر از آن از خود خون نیست و از رطوبت است، به چه دلیل اشکالی در عدم عفو نیست؟ می فرمایند که در این رابطه نفی اشکال نسبت به عدم عفو اعلام شده است،مسئله از دو صورت بیرون نیست:

مندک شدن رطوبت در خون

یا اینکه آن مقدار رطوبتی که اضافه شده، جزء خون به حساب می آید که امام خمینی قدس الله نفسه الزکیه در این رابطه فرموده اند: باید رطوبت مندک و مستهلک بشود و رطوبتی که به خون اضافه شده، رطوبت به حساب نیاید. بعد از استهلاک یک خون مایع تری شده است، در این صورت اشکال در عدم عفو نیست.

ص: ۷۵۹

عدم عفو نسبت به متنجس و اختصاص آن به خون

و یا اینکه عدم عفو از جهت دیگر محقق می شود که رطوبت متنجس است و مانع صلاه است. عفو به خون تعلق دارد نه به شئ ای که با خون مخلوط بشود و تنجس آن هم قطعی است. ممکن است گفته بشود که خون کمتر از درهم بود، رطوبتی که به آن وصل شد، خون حکم مانعیت را نداشت و رطوبتی که به آن وصل شده است، از چه جهتی حکم دارد؟ جوابش این است که درباره خون اقل از درهم دستوری که آمده است عفو از مانعیت است نه رفع نجاست. نجاستش است بلکه مانعیت آن امتنانا رفع شده است. رطوبتی که با آن خون ارتباط دارد، چه اینکه آن خون نجس است، این رطوبت می شود متنجس و متنجس در حال صلاه، مانع از صحت صلاه خواهد بود.

صورت بعد جایی که خون کمتر از درهم مرطوب هم شد

در ادامه می فرماید: «و ان لم یبلغ الدرهم فان لم یتنجس بها شئ من المحل بأن لم تعدد عن محل الدم فالظاهر بقاء العفو». اگر رطوبت به خون اقل از درهم اضافه شد، آنگاه مجموعا به اندازه درهم نرسید، اگر به آن دم و رطوبت چیزی متنجس نشد یعنی از آن محلی که خون بود، فراتر نرفت و محیط اطراف را آلوده نکرد و فقط رطوبت روی خود آن خون کمتر از درهم قرار گرفت، در این صورت می فرماید: ظاهر این است که عفو به قوت خودش باقی است. اینجا هم مسئله دو صورت دارد: یا حکم نجاست را نسبت به دم ملاحظه می کنیم که می بینیم خون است و کمتر از درهم است و حکمش هم عفو است. اگر گفتیم که آن رطوبت مستهلک شده و مجموع خون به حساب می آید. اما اگر گفتیم رطوبت جداست و خون جداست و هر کدام حکم خودش را دارد، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در اینجا این رطوبت اشکالی درباره صحت صلاه ایجاد نمی کند. برای اینکه در این صورت از مسئله می شود حمل متنجس به صلاه و این مانع صلاه نیست. در حال نماز یک دستمالی دارید که با خون آلوده است و بیشتر از یک درهم است، و آن را حمل کنید، این مانع صحت صلاه نمی شود، چون ادله دال بر این است که بدن و لباس طاهر و پاک باشد اما حمل نه بدن و لباس است و دلیل منصرف است و دلیلی بر مانعیت وجود ندارد. صحیح این است که حمل نجاست در صلاه اشکال ندارد. در اینجا رطوبت است و تنجیس نکرده و از محل تعدی نکرده و روی خون که قرار دارد، خون خودش نجس بوده و خون را که نجس نمی کند، پس در آنجا که تنجیس به عمل نیامده، و فقط یک متنجس بوده که خودش است که آن رطوبت است. آن متنجس را حمل کردید که حمل متنجس این است که نه به لباس دخل داشته باشد و نه بدن سرایت نکند، و بر فرض به بدن و لباس هم سرایت نکرده و می شود حمل متنجس و حمل نجس و متنجس مانع صحت صلاه نیست. بنابراین آنچه در متن آمده است، فتوای سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه با این توجیه درست خواهد بود.

ص: ۷۶۰

فرمایش سید حکیم در مستمسک

اما سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: حکم به عفو در این فرض از مسئله خالی از اشکال نیست. برای اینکه صلاه در متنجس است. حمل نجس در اینجا صدق نمی کند. عرفا این مورد را حمل نجس یا حمل متنجس نمی گوید. بلکه در اینجا صلاه در متنجس است. آب یا رطوبتی که به آن خون وصل شده، قطعا متنجس است بالوجدان و صلاه هم در آن متنجس است و قطعا اشکال دارد، از باب حمل متنجس نیست. بنابراین در اینجا دلیلی بر عفو وجود ندارد. (۱)

سوال: چرا این استدلال در فرع اول نیامده؟

جواب: آنجا بحث از این بود که به اندازه درهم شده است و قطعا از قلمرو عفو بیرون رفته است. آنجا فرض این است که از محل آن هم تجاوز کرده است.

صورتی که رطوبت خون معفو را گسترش داد ولی باز به اندازه درهم نرسید

در ادامه مسئله: «و ان تعدی عنه و لکن لم یکن المجموع بقدر الدرهم ففیه اشکال و الاحوط عدم العفو». می فرماید: اگر رطوبتی که اصابت کرد به آن خون کمتر از درهم، از محل تعدی کرد و لکن مجموع به اندازه درهم نبود، که اگر به اندازه درهم بود که حکم قطعا عدم عفو بود. به اندازه درهم نبود، در آن اشکال است و احتیاط وجوبی عدم عفو است. در این رابطه که سید احتیاط می فرماید، بعضی از فتاوا از جمله فتوای سید الاستاد الاظهر است.

ص: ۷۶۱

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۵.

رابطه اظهر و اشهر با ظاهر و مشهور

اشـهر ضـعیف تر از مشـهور است و اظهر ضـعیف تر از ظاهر است. اظهر معنایش این است که دو تا ظاهر وجود دارد ولی یک اظهر است. اما ظاهر جایی است که فقط یک ظاهر است. لذا اظهر در عین حالی که اسم تفضـیل است، اشهر در عین حالی که اسم تفضیل است، اضعف از مشهور و ظاهر است. می فرماید: در این رابطه که احوط بلکه اظهر عدم عفو است. آیا دلیل ما در این رابطه عمـوم مـانعیت دم از صـحت صـلاه است که دلیـل لفظی است؟ ممکن است گفته بشود که دلیـل لفظی اینجـا عموم اسـتفاده نمی شود. برای اینکه شـبهه مصـداقیه می شود. عدم عفو یا مانعیت قطعا مربوط می شود به بیشتر از اندازه درهم، اینجا که انـدازه درهم شـده است اما اندازه درهم خود خون نیست و رطوبت هم است، یک اندازه مشـکوکی است، شک در تحقق اندازه خون می شود شبهه مصداقیه و تمسک به عموم مانعیت در این مورد، تمسک عام به شبهه مصداقیه است.

تمسک مرحوم خویی به عدم ازلی در ما نحن فیه

سیـدنا الاسـتاد قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: تمسک به عموم نمی کنیم تا تمسک به عام در شـبهه مصداقیه بشود. بلکه از اصل اسـتفاده می کنیم که اصل عـدم ازلی است. مثال: درباره این خون که عـدم عفو در او وجود داشـته باشد، یک عدم ازلی است که آن عـدم ازلی، عـدم این خون کمـتر از درهم است. خونی که نبوده و مقـدارش هم کمتر نبوده. عـدم این وصف که الان موضوع حکم است، از آن عـدم موصوف استصـحاب می کنیـد. در عـدم ازلی عدم موصوف مستصـحب است و در عدم نعت عـدم وصف مستصـحب است. پس از که دم آمـد، آیا آن اقل که حکمش عفو بود، آمـد یا نیامـد؟ استصـحاب می کنیم عـدم قبلی را و می گوییم نیامـد. پس آن عدم وصف ارتباطش با عدم موصوف ارتباط اتصال دارد. اینجاست آن نظرهایی که اختلاف درباره عدم ازلی دارند، از همین جاست.

رابطه عدم نعتی و عدم ازلی (ترتب یا اتصال)

آنهایی که منکر جریان اصل عدم ازلی هست، می گویند عدم نعتی با عدم ازلی ارتباط و اتصال ندارد بلکه ترتب دارد. اگر ترتب داشت، می شود مثبت. اشکال اصلی در عدم جریان اصل عدم ازلی مثبت بودن آن است. قائلین به عدم ازلی می گویند عدم ازلی را که استصحاب کردید، با عدم نعتی وصل است، ترتب نیست بلکه اتصال است. بنابراین می شود مستصحب، عدم ازلی که وصل می شود به عدم نعتی و موثر اثر می شود. بنابر جریان استصحاب عدم ازلی حکم می شود عدم عفو.

سوال:

جواب: حکمی که در متن آمده، عدم عفو است. مجموع آن خون با آب به قدر درهم است. پس موضوع مجموع خون با آب به قدر درهم است. عدم عفو جایی است که خون بیشتر از یک درهم باشد و اگر اقل بود، عفو دارد. پس اقل را اگر ثابت کردیم، حکم عدم عفو است. الان استناد می شود به اصل عدم ازلی. عدم ازلی به عنوان یک مستصحب یعنی یک عدم یقینی در نظر ماست و می گوییم عدم موصوف یک حالت سابقه و یقینی است. خون نبوده و قبل از وجود خود، قطعا نبوده. عدم ازلی عدم قبل از وجود موصوف است و عدم نعتی عدم قبل از وجود صفت یا وصف است. اینجا یقین داریم که دم نبوده، و این عدم را استصحاب می کنیم و وصل می کنیم جایی که این دم آمد و این وصف را داشت یا نداشت؟ نداشت، چون که عدم قبلی که خودش هم نبود، الان همان عدم را امتداد می دهیم. آن وصف را که نداشت، نتیجه آن می شود عدم عفو. چون اگر وصف اقل بود، عفو داشت، الان آن وصف را که ندارد، پس حکمش عدم عفو است.

ص: ۷۶۳

سوال:

جواب: حکم عـدم وصف شـد، چون وصـفی که اقـل بود، حکمش عفو بود، آن وصف را نفی کردیم. امـا نکته این است که تمام اوصاف را براساس استصـحاب عـدم ازلی وصل به عدم ازلی می کنیم، نه به اقل و نه به اکثر. اکثر اینجا اثر ندارد تا گفته بشود که تعارض می شود بین عدم اقل و عدم اکثر. عدم اکثر، اثر ندارد و اثرش آن مطابق مدعای ما عدم عفو است و وصـف اقـل به عنوان وصف بایـد ثـابت بشود. ادعـاء و احتمال کارساز است، و در یک حـد یک اسـتحسان است. وصف وجودی که دارای حکم شـرعی است، باید احراز بشود. ما این وصف را احراز که نکردیم، عموم مانعیت خود دم می آید و حکم می شود عدم عفو.

سوال:

جواب: یـک مـانعیت دم است که یک عنوانی را مشـخص و محقق بایـد ثابت کنیم تا رافع این مانع بشود و آن چیزی که رافع این مـانعیت دم می شود اثبات بشود که دقیق اقل است. عنوان اقل یک صـفت وجودی است و دارای حکم است و بایـد احراز بشود و ما بر اساس استصـحاب عـدم ازلی که عـدم موصوف است، و بعـد موصوف که محقق شـد، این صـفت آمـد یا نیامـد، استصـحاب می کنیم عدم وجودش را. پس عدم صـفت وصل می شود به عدم موصوف و مثبت نمی شود و حکم آن هم عدم عفو است.

اگر رطوبتی به خون کمتر از درهم برسد، آیا باز هم معفو است؟ ۹۳/۰۲/۲۰

ص: ۷۶۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اگر رطوبتی به خون کمتر از درهم برسد، آیا باز هم معفو است؟

روز ولادت آقا امام جواد و روز ولادت آقا علی اصغر سلام الله تعالی علیهما بر شما میمون و مبارک باد. ما این عید شریف را از طرف همه این جمع به محضر مبارک مولا- بقیه الله الاعظم و کریمه آل البیت تبریک می گوییم، ان شاء الله از برکات این روز فیض وافری شامل حال مان بشود. روایتی از آقا امام جواد می خوانم «ان انفسنا و اموالنا من مواهب الله الهنیئه» (۱) ، یک شعار عبودیت است و یک جلوه معرفت است. تمام هستی ما و جان ما و مال ما بخشش موهبت گوارای الهی است. پس از آنکه بدانیم که خدای متعال این عنایت را دارد. یکی از استعمالات مجازی که در شکل حقیقی آمده که بگوید خود من، جان من، جان تو نیست بلکه یک موجود الهی است و اختیارش هم دست خود خداست و فقط یک اراده ای داده که تکلیف انجام بدهد.

اگر رطوبتی به خون کمتر از درهم برسد، آیا باز هم معفو است؟

«الدم الاقل اذا وصل الیه رطوبه من الخارج»،

دسته بندی چهارگانه در مسئله مذکور

بحث کردیم که خلاصه این مسئله این است که این مسئله به چهار صورت تقسیم می شود: ۱. رطوبتی به خون کمتر از درهم اضافه شد و مجموعا بیشتر از یک درهم شد، که حکم آن عدم عفو است. ۲. رطوبتی که اضافه شود به خون کمتر از درهم و از محل تعدی نکند، حکم عفو است. خون که معفو است و نجاست هم از باب حمل نجاست است. البته سیدنا الحکیم قدس الله نفسه الزکیه فرموده اند: «العفو هنا مشکل»، برای اینکه اینجا صلاه در نجس است. عفو مربوط است به دم اقل از درهم نه به متنجس از دم. (۲)

ص: ۷۶۵

۱- تحف العقول، ابن شعبه حرانی، صفحه ۴۵۶.
۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۴.

رطوبتی که از خارج به خون برسد و تعدی نماید ولی مجموع به درهم نرسد

۳. رطوبتی که اضافه بشود به دم کمتر از درهم با تعدی از محل و محیط اطراف آن خون را هم فرابگیرد ولی مجموع به اندازه درهم نرسیده، در اینجا سید طباطبایی می فرماید: محل اشکال است و احتیاط عدم عفو است. سر این اشکال و دلیل بر عدم عفو، عدم دلیل بر عفو است. چون عفو مربوط می شود به دم، اما متنجس به دم از محل هم بیرون زده و تعدی کرده، آیا مشمول عفو می شود یا دلیل مانعیت شامل آن می شود؟ دلیلی بر عفو نداریم. متنجس است و عموم مانعیت اینجا می تواند

بیاید.

رطوبت اضافه شده به خون و شک در بلوغ به اندازه درهم

۴. رطوبت اضافه شده است به دم اقل از درهم ولیکن شک داریم، این صورت چهارم در متن نیامده، شک می کنیم که به مقدار درهم است یا به مقدار درهم نیست و راهی برای تشخیص نداریم،

استصحاب عدم ازلی می گوید که عدم اقل نعتی عدم عفو

در اینجا گفتیم که استصحاب عدم ازلی نسبت به اقل، چون همانطوری که سیدنا الاستاد هم می فرمایند که از حسنه جعفی استفاده می شود و می فرماید: استثناء از مانعیت، دم اقل است و دم اقل عنوان و موضوع عفو است. و ما که توانستیم با استصحاب عدم ازلی اقل را کنار بگذاریم که استصحاب عدم ازلی یعنی وجود آن دم که آنجا دم نبود، خود دم نبود و وصف آن هم نبود، پس از آنکه دم وجود گرفت، آیا آن وصفی که موضوع حکم است، آمد یا نیامد؟ استصحاب عدم ازلی می کنیم و به تعبیر اصولی ها گفته می شود که این موضوعی جزئی بالوجدان و جزئی بالتعبد موضوع برای مانعیت درست می شود. در این استصحاب عدم ازلی توجه به این نکته لازم است و آن این است که موضوع حکم یعنی موضوع عفو، اقل است به لسان دلیل. در اینجا استصحاب عدم ازلی، عدم عفو می آورد. برای اینکه استصحاب عدم ازلی عبارت است از عدم موصوف و استصحاب عدم نعتی عبارت است از حالت سابقه عدمی عدم وصف. در استصحاب عدم ازلی عدم موصوف می آید با عدم وصف، وصل می شود. استصحاب می شود عدم دلیل که دم که نبود و وصفی هم نداشت، بعد از که دم آمد، آیا وصف اقل آمد یا نیامد؟ سابقه عدم است که استصحاب می کنیم و می شود عدم اقل. عدم اقل اثر ان عدم عفو است.

ص: ۷۶۶

موضوع در استصحاب عدم ازلی، عدم اقل است

اگر گفته بشود که این استصحاب عدم اقل با استصحاب عدم اکثر مگر تعارض نمی کند؟ جوابش آن این است که عنوان در نصوص موضوع حکم اقل است و اکثر موضوع حکم نیست. دماء به معنای دماء مانع است نه به معنای اکثر تا موضوع حکم بشود در لسان دلیل. چون در لسان دلیل، موضوع حکم نیست، لذا استصحاب در آنجا ارکانش تمام نیست.

وقتی شک کنیم که خون موجود جزء خونهای مستثنی شده است یا خیر

مسئله سوم که سید می فرماید: «اذا علم کون الدم أقل من الدرهم و شک فی أنه من المستثنیات أم لا یبنی علی العفو و اما اذا شک فی أنه بقدر الدرهم أو الاقل فالاحوط عدم العفو». که مشابه آن را در فرض قبلی استفاده کردیم. «الا أن یکون مسبوقا بالاقلیه و شک فی زیادته»، می فرماید: اگر بداند که دم اندازه اش کمتر از درهم است، ولی شک کند که این از مستثنیات عفو (دم میته، دم غیر مأکول، دماء ثلاثه) است یا نه، «یبنی علی العفو»، بناء می گذارد بر عفو. آیا در اینجا ما عمومی داریم که بنابر عفو بگذاریم یا نص خاصی است و یا اصل است؟ ممکن است گفته بشود که عموم عفو که اینجا یک مورد شک است و عام جایی است که شک و شبهه باشد، باید آنجا را عام شامل بشود و الا اگر شک و شبهه را شامل نشود، عام نیست و می شود اخذ به قدر متیقن. سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: به عموم عفو اینجا نمی شود مراجعه کرد. برای اینکه آن عموم تخصیص خورده. (۱) اگر سوال شود که عام مورد شبهه را نگیرد که عام نیست و اخذ به قدر متیقن است، جوابش این است که جایی که شک ابتدایی داشته باشیم، به عام مراجعه کنیم و الا اخذ به قدر متیقن می شود. اما اگر شک جایی بود که شبهه در مصداق ایجاد کرد که ان جایی است که تخصیص بیاید. در صورتی که تخصیص وارد بشود، موردی را شک کنیم که الان در قلمرو عام است یا در حوزه تخصیص، اینجا می شود شبهه مصداقیه که مصداق عام است یا مصداق مخصص. در شبهه مصداقیه به عام تمسک نمی شود، چون عام موضوع درست نمی کند. عام حکم را گسترش می دهد نه اینکه موضوع درست کند و از قلمرویی یکی بیرون آورد و به حوزه خودش قرار بدهد. بنابراین به عام تمسک نمی شود.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۲.

سوال: وقتی عموم عفو دم اقل از درهم آمد، همه را شامل شد مگر مواردی که استثناء شده باشد.

جواب: دم بما هو دم عموم مانعیت دارد از نصوص و ادله. و عموم عفو است. یک عموم مانعیت است که کل دماء مانع است و یک عموم عفو است که کل دمائی که اقل از درهم است، معفو است. و یک مستثنیاتی از عفو است که دماء ثلاثه، و نجس العین و غیر ماکول. ما فعلا در این مسئله دم است و این دم اقل از درهم است، براساس ادله عفو که آن هم استثناء از مانعیت بود، براساس عموم عفو اقل از درهم هر دمی را ببینیم معفو است اما اگر شک کنیم که این دم ماکول اللحم است یا دم نجس العین، در این صورت می شود شبهه مصداقیه که اگر دم ماکول اللحم است جزء معفو است و اگر دم نجس العین است، غیر معفو است. این شبهه مصداقیه است. عام برای خودش مصداق درست نمی کند که آن مصداق مشکوک را بگوید مصداق عام است و حکم به آن عفو است. تمسک به عام در شبهه مصداقیه نمی شود، برای اینکه عام مصداق درست نمی کند. اما اگر شک درباره شمول از حیث دیگر بود، نه از جهت مصداق، وانگهی عام شمول دارد و حکمش شامل موارد مشکوک هم می شود. بنابراین تمسک به عموم عفو نمی شود، تا در نتیجه تمسک به عموم عفو اینجا عفو را ثابت کنیم. اما نص خاصی هم نداریم. اینجا محل برای اجراء اصل عدم ازلی است. سیدنا می فرماید: اینجا براساس استصحاب عدم ازلی مستثنیات بیرون می شود. مثل دم نجس العین یا درباره دم حیض که عدم ازلی است که عدم خود آن مرأه، موقعی که وجودش نبوده، نه خود او بوده و نه وصف حیض. و بعد از که وجود گرفت و دم آمد، شک می کنیم که در اینجا دمی که اینجا است، آیا دم حیض است تا از مستثنیات باشد یا دم حیض نیست. سابقه عدم ازلی می گوید که عدم ازلی که هیچی نبود، از این موارد حیض هم نبود، الان که دم آمد، این استصحاب عدم ازلی را به مرأه می توان گفت و می شود به خود دم آورده شود. وقتی که دم نبود که موصوف است، وقتی که دم نبود، این وصف حیض هم نبود، الان این دم آمده، اقل از درهم است، شک می کنیم که آن وصف حیض حادث شده است، سابقه آن عدم ازلی است که قبلا نبوده و استصحاب می شود که الان هم نیست. این استصحاب عدم ازلی است. نتیجه آن عفو از دم اقل درهم است و از مستثنیات هم نیست. عدم ازلی، عدم موصوف است و عدم نعتی، عدم وصف است. قائلین به جریان استصحاب عدم ازلی، عدم ازلی با عدم نعتی وصل می کنند. و منکرین جریان استصحاب عدم ازلی، عدم نعتی را بر عدم ازلی مترتب می کنند. اگر مترتب شد، می شود مثبت. اشکال مطرح و معروف در اصول براساس مکتب اصولی محقق نائینی نسبت به عدم ازلی مثبت بودن آن است. و سیدنا الاستاد این واسطه و این ترتب را از بین برده و می گوید ترتبی نیست و اتصال برقرار است. بنابراین در استصحاب عدم ازلی بر مبنای محقق خراسانی و سیدنا الاستاد عدم نعتی با عدم ازلی وصل می شود و ترتبی نیست تا مثبت بشود. بر مبنای محقق نائینی و امام خمینی قدس الله اسرارهم عدم نعتی مترتب است و اصل مثبت می شود. استصحاب عدم جعل با عدم ازلی جداست. عدم جعل در حقیقت عدم ازلی است و استصحاب عدم جعل همیشه استصحاب حکم کلی را معارضه می کند بر مبنای سید و آن خودش استصحاب عدم ازلی است. مبنای ما در این رابطه این بود که ادله استصحاب از اعدام ازلیه منصرفند. طبق متفاهم عرف سابقه عدم و سابقه وجود، آن وجود و آن عدم نعتی و متعارف است. عدم ازلی از حدوده عرف و متعارف بیرون است و ادله استصحاب از اعدام ازلیه منصرف است. بنابراین تمسک به دلیل استصحاب در این مورد می شود از قبیل تمسک به عام در شبهات مصداقیه. محقق همدانی مطلبی در این رابطه دارد که می فرماید: اصل دیگری است که آن استصحاب جواز صلاه در ثوب، که شرح آن در جلسه آینده.

ادامه بحث در خون معفو در نماز ۹۳/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث در خون معفو در نماز

حکم حالتی که تردید داریم خون کمتر از درهم از خون های معفو است یا غیر معفو

نظر محقق همدانی بر استصحاب جواز است

فقیه همدانی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این صورت از مسئله که علم به این وجود دارد که خون کمتر از یک درهم است، و شک در استثناء آن باشد که این عفو که متعلق است به کمتر از یک درهم، این خون موجود در این ثوب، خونی است که متعلق عفو است یا مستثنا از عفو که دماء ثلاثه و نجس العین و امثال باشد؟ در فرض این مسئله می فرماید: استصحاب جواز صلاه در ثوب جاری می کنیم. قبل از اینکه این خون اصابت نکرده بود، به این ثوبی که در اختیار داریم، صلاه جایز بود، حالت سابقه اش قطعی است. الان قطره از خون اصابت کرد و کمتر از یک درهم است و شک می کنیم که آن جواز باقی است یا این خون از خون هایی باشد که حداقل آن هم مانع صحت صلاه است، استصحاب جاری می کنیم و نتیجه استصحاب هم می شود عفو. نیازی به استصحاب عدم ازلی نیست، تا به اشکال بربخوریم.

نظر مرحوم آقای خویی بر عدم امکان استصحاب

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این استدلال قابل التزام نیست. برای اینکه آن استصحابی که فقیه همدانی می فرماید، ارکانش تمام نیست. برای اینکه حالت سابقه در جواز صلاه در آن ثوب، طهارت ثوب است. و حالت بقاء، ثوبی است که خون به اصابت کرده و متنجس شده است. پس حالت سابقه، طهارت ثوب و لاحقه آن ثوب متنجس، موضوع قضیه متیقنه با موضوع قضیه مشکوکه متحد نیست. او مقطوع الطهاره بود، و این مقطوع النجاسه است. متنجس است، شک در عفو داریم. بنابراین حالت سابقه نیست تا استصحاب بشود. اشکال متینی است.

ص: ۷۶۹

فقیه همدانی می گوید اگر اصل در کار نباشد، باید به اصل اشتغال مراجعه کرد

در ادامه فقیه همدانی می فرماید: اگر اصل نافی از مانعیت نباشد، نه اصل عدم ازلی و نه استصحاب جواز، به طور لابد باید به اصاله الاشتغال مراجعه کرد. مقتضای اصاله الاشتغال هم این است که از دم مشکوک الاستثناء باید اجتناب کرد.

پاسخ مرحوم خویی بر قاعده اشتغال مرحوم همدانی

سیدنا الاستاد در این رابطه می فرماید: قاعده اشتغالی که ایشان می فرماید، هم جاری نیست. برای اینکه شبهه موضوعیه است. در شبهه موضوعیه ایشان هم فرموده اند که باید به برائت مراجعه کرد و این مورد به تعبیر دیگر می شود از قبیل دوران امر بین

اقـل و اکـثر، بـه اینگـونه که مـا یقین داریم که مـانع از صـلاه، دمی است که معلـوم الحـال باشـد که مـانع است و امـا دمی که مشکوک الحال است، آیا این هم مانع است یا مانع نیست؟ دوران امر بین اقل و اکثر می شود و در دوران بین اقل و اکثر قاعده این است که اخذ به اقل شود و نسبت به اکثر برائت جاری شود.

اقسام اقل و اکثر در اصول

در اصول و شـبهات اقـل و اکثر در برابر متبـاینین واقع می شود. دوران امر یـا بین متبـاینین است و یا بین اقل و اکثر و بین اقل و اکثر هم یا دوران امر بین اقل و اکثر استقلالی است یا دوران بین اقل و اکثر ارتباطی است.

دوران امر بین اقل واکثر متباینین

امـا دوران امر بین متبـاینین گفته می شود رأی تحقیقی این است که در دوران امر بین متبـاینین، شـک برمی گردد به شک در مکلف به و می شود مجرای احتیاط.

در شک در متباینین که شک در مجعول نامیده می شود، حکم بر احتیاط است

و به تعبیر سـید می شود شـک در مجعول. آیا مجعول، صـلاه ظهر است یا صـلاه جمعه؟ شک در مجعول، اقتضاء می دارد که بایـد هر دو انجـام بشود تـا علم به تکلیف که داریم، یقین به برائت حاصل بشود. و این احتیاط هم به حکم عقل است. یکی از موارد احتیاط عقلی قطعی در صورت دوران امر بین متباینین است. اینجا اشـکال نشود که نماز ظهر و عصـر که یکی اش کافی است، آن به وسـیله دلیـل خـارجی است امـا به طبیعت حـال اگر چنین شـکی داشتیم، بایـد هر دو را انجام بـدهیم تا اینکه یقین حاصل شود.

اقل و اکثر استقلالی و ارتباطی

اما در دوران بین اقل و اکثر دو قسم است: استقلالی و ارتباطی.

در اقل و اکثر استقلالی بنا بر اقل است

اسـتقلالی مثل اینکه شک داشـته شود که پارسال رمضان که سفر رفتم، نمی دانم پنج روز روزه به عهده ام است یا شش روز، این اقل و اکثر اسـتقلالی است که هر روز روزه نسـبت به روز دیگر مسـتقل است و صـحتش بسـتگی به صـحت قبلی و بعـدی ندارد. اسـتقلالی آن است که صـحتش مربوط به صحت قبل و بعدش نباشد. در اقل و اکثر استقلالی اختلاف نظر وجود ندارد که در اینجا مسلما برائت جاری می شود. اخذ به اقل و نسبت به اکثر که روز ششم باشد، برائت جاری است.

ص: ۷۷۱

در اقل و اکثر ارتباطی نیز برائت جاری است

و اما قسم دوم اقل و اکثر که اقل و اکثر ارتباطی باشد. مثال آن شک می شود که نماز آیا استعاذه در صلاه جزء از واجبات صلاه است؟ این شک هم براساس علم اجمالی نیست، این شک برگرفته از دلالت دلیل است. دلیلی که مثلا گفته است «اذا قرأت القرآن فاستعذ بالله» (۱) ، آیا این اطلاق دارد و دلالت بر وجوب دارد؟ این شک برگرفته از دلالت دلیل است، شکی نیست که برخواسته از علم اجمالی باشد که اگر شک براساس علم اجمالی باشد، جایی برای برائت نیست. چون برائت تعارض می کند. در این صورت از مسئله که دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است، رأی این است که برائت جاری است، هرچند قول به احتیاط هم در حد قول نادری گفته شده است.

اختلاف نظر مرحوم شیخ انصاری و محقق خراسانی

رأی معروف بین محققین این است که شیخ انصاری قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در این مورد برائت عقلیه و نقلیه جاری است. و اما محقق خراسانی می فرماید: در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی، برائت نقلیه جاری است، «رفع ما لا یعلمون» صدق می کند اما برائت عقلیه جاری نیست. چون که برائت عقلیه جایی است که قبح عقاب بلا بیان باشد. اینجا عقاب ممکن است بلا وجه نباشد، چون احتیاط ممکن است و احتیاط در دین یک مسئله مسلم و یک حسن ذاتی است. بنابراین برائت عقلیه جاری نمی شود.

۱- نحل/سوره۱۶، آیه۹۸.

محقق خویی نظر شیخ انصاری و محقق نائینی نظر محقق خراسانی را تایید می کند

محقق نائینی قدس الله نفسه الزکیه هم رأی شان رأی محقق خراسانی است، اما سیدنا الاستاد رأیشان موافق است با رأی شیخ انصاری.

محقق همدانی قائل به نظر شیخ انصاری است

بعد از این، فقیه همدانی در دوران امر بین اقل و اکثر قائل به اجراء برائت است. و این موردی که مورد بحث است، می شود از قبیل دوران امر بین اقل و اکثر. اکثر، مانعیت دم مشکوک است و اقل، مانعیت دم معلوم به اندازه درهم یا دماء ثلاثه و غیرهاست. بنابراین سیدنا می فرماید: برائت جاری است و اشکالی نیست. اما سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ثبوت عفو در صورتی که شک در استثناء باشد که مسئله سومی بود که «اذا علم کون الدم اقل من الدرهم و شک فی انه من المستثنیات أم لا- یبنی علی العفو»، می فرماید: ثبوت عفو یا به وسیله عدم ازلی است که شرح آن را دادیم. اگر عدم ازلی جاری نشود که محل بحث است، باید بگوییم برائت از مانعیت جاری بشود. (1) اشکال: برائت جایی جاری می شود که ادله و عمومات لفظیه نباشد، عمومات مانعیت است که ادله لفظیه حاکم یا وارد بر اصول عملیه عقلیه یا شرعیه است. جوابش این است که در این مورد مشکوک، تمسک به عموم مانعیت نمی شود. چون عام، تخصیص داده شده، عموم در شبهه ای که مورد تخصیص باشد، تمسک به عام در شبهه مصداقیه است. اگر گفته بشود که تمسک به عام در شبهه مصداقیه هم می شود علی قول شاذ نادر، می گوییم پس تمسک به عموم عفو بشود، نه تمسک به عموم مانعیت. چون عموم عفو اخص از عموم مانع است. و همیشه در دوران امر بین عموم مخصص و عموم عام، عموم مخصص مقدم است.

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۶.

اجراء اصل موضوعی مثل اصل طهارت

یک نکته دیگری را هم سید الحکیم اضافه می کند، می فرماید: اگر گفته بشود که در این مورد ممکن است از اصل موضوعی استفاده کنیم، مثل اصاله الطهاره و بگوییم خونی که در لباس است، اصل این است که طاهر باشد، نه نجس العین. بنابراین از این اصل که استفاده بشود، نتیجه می شود که بناء بر عفو است و دیگر استثناء نیست و با اصاله الطهاره ثابت می کنیم که خون حیوان محلل الاکل و طاهر العین است و نتیجه همان حکم می شود که در فتوا آمده است.

قاعده چه زمانی دلیل لبّی است

سوال: اصاله الطهاره درباره طهارت و نجاست ظاهری است، درباره طهارت و نجاست ذاتی هم جاری می شود یا جاری نمی شود؟ ممکن است دلیل این قاعده شامل طهارت و نجاست ذاتی نشود. جواب: اصاله الطهاره که یک قاعده فقهی است. اگر قاعده، قاعده منصوصه باشد یا دلیل قاعده، نص صریح باشد، در اینجا زمینه برای اطلاق قاعده وجود دارد. اما اگر قاعده مستنبطه بود، از مفاهیم و از مقدمات و از مجموع ادله یک قاعده استنباط شد، آنجا دیگر تمسک به عموم قاعده نمی شود، چون قاعده در آن فرض می شود دلیل لبی. این قاعده طهارت، دلیل اعتبارش نص صریح کل شئ طاهر، با این عموم قطعا هم شامل طهارت ذاتی می شود و هم شامل طهارت ظاهری. اگر گفته شود که اغلب طهارت ظاهری است، در اقسام انصراف که انصراف قرینه ای یکی از مواردش عبارت است از انصراف به وسیله اغلبیت، آن انصرافی نیست که قابل اعتماد باشد. اغلب بودن را اولا سبب و دلیل برای انصراف نمی پذیریم و اگر مع التنزل قبول کنیم، می شود قرینه و انصرافی که به وسیله قرینه است، انصراف را تثبیت نمی کند. پس این قاعده جاری است. اما یک تحدید و تتمه دارد. تحدیدش این است که این اصاله الطهاره یا اصاله الحل در جایی جاری می شود که شک مربوط باشد به خونی که امرش دائر است بین خون نجس العین و طاهر العین. از حیوانی است، شک می کنیم جزء مستثنیات است یعنی نجس العین است یا از مستثنیات نیست که طاهر العین است، اصاله الطهاره جاری می شود و براساس آن بناء بر عفو می شود، چون از مستثنیات است و به اندازه درهم نرسیده، بنابراین این اصاله الطهاره به عنوان اصل موضوعی همین نتیجه متن را می دهد، منتها تحدید شده و موردش، خاص است.

مرحوم حکیم قاعده طهارت را در ما نحن فیه جاری نمی داند

و سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: در مورد بحث، جایی برای اصاله الطهاره وجود ندارد. برای اینکه گفتیم اصاله الطهاره نسبت به طهارت ذاتیه حیوان، جایی جاری می شود که خون یک حیوان مشکوک باشد که این خون از حیوان نجس العین است و یا از طاهر العین. اما مورد بحث ما این نیست، مورد بحث ما این است که خون امرش مردد است بین اینکه از نجس العین باشد و مستثنی و عدم عفو یا از طاهر العین باشد و مورد عفو. بحث ما در خون مردد است. عنوان مردد، مجرای اصل نیست و اینجا عنوان مردد است. ما ثابت کردیم که عنوان مردد نه اینکه واقعیت ندارد، مردد در حقیقت یک تردید است و واقعیتی ندارد، چیزی که در آن رابطه واقعیتی نباشد، مجرای اصل واقع نمی شود. بنابراین اصاله الطهاره در فرض خاص و یک مورد محدودی است که باید فرض شود. بعد می فرماید: اگر این اصول را نه اصل عدم ازلی و نه اصل موضوعی نتوانیم جاری کنیم، آنچه به قوت خود باقی است، اصاله البرائه است. برائت از مانعیت جاری بشود بلا اشکال، و مورد، موردی است که شک از جهت دلالت دلیل است.

در جایی که علم اجمالی محقق باشد

و اما اگر شک از جهت علم اجمالی بود، مثلا دو ثوب است که به هر کدام مقداری از خون به آن رسیده و کمتر از درهم است، در اینجا علم اجمالی است که یکی از این خون ها مستثنی است که عفو شامل آن نمی شود و علم دارید یکی از خون محلل الاکل یا طاهر العین است که مورد عفو است، در این صورت که متعلق شبهه مردد بین امرین بود و سبب شبهه هم عمل اجمالی است، جایی برای برائت نیست. چون برائت در هر کدام از طرفین که جاری بشود، با طرف دیگر معارض می شود و جایی برای جریان برائت وجود ندارد. فرض مسئله ما شبهه علم اجمالی نیست و شک برخواسته از دلالت دلیل است و مجرا همان برائت است و فتوای درست هم همان است که سید در متن اعلام فرموده است.

ادامه مسئله سوم (اذا شک انه بقدر الدرهم أو اقل ....) ۹۳/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه مسئله سوم (اذا شک انه بقدر الدرهم أو اقل ....)

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در ادامه مسئله ۳ می فرماید: «و اما اذا شک فی انه بقدر الدرهم أو اقل فالاحوط عدم العفو الا أن یکون مسبوقا بالاقلیه و شک فی زیادته»، فرع قبلی شک در مستثنیات بود که فرمود: «یبنی علی العفو»،

نظر مرحوم صاحب عروه بر عدم معفویت است

در این فرع این مسئله می فرماید: که خون است ولی درباره اندازه آن شک دارد که به قدر درهم رسیده است تا مانع باشد یا کمتر از قدر درهم است تا معفو باشد، می فرماید: در صورت در شک در مقدار درهم، احوط عدم عفو است و باید حکم به مانعیت کرد و احتیاطا ممنوع اعلام کرد، مگر اینکه این دمی که اندازه آن مشکوک است که نمی دانیم به اندازه درهم رسیده یا نرسیده، مسبوق به اقل باشد که اگر سابقه اش اقل بود، الان شک کردیم که به اندازه درهم شده است یا نه، قطعا استصحاب می شود حالت سابقه که همان اقل است و آنگاه عفو ثابت می شود که اقل از درهم مورد عفو است.

نظر مرحوم آقای حکیم بر معفویت است

درباره این مسئله سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله با مسئله قبل فرق نمی کند. همانطوری که آنجا حکم عفو است، اینجا هم باید حکم عفو باشد. چون که شک در اندازه درهم است و شک در اندازه درهم می شود شک در اقل و اکثر و از قبیل دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی می شود و قاعده همان است که گفتیم که اخذ به قدر متیقن و نسبت به اکثر برائت جاری می شود. اقل این است که کمتر از درهم قطعی است، آیا بیشتر از آن اندازه شده که در حد یک درهم رسیده باشد یا بیشتر از آن، دوران امر بین اقل و اکثر است و مجرای برائت. بنابراین براساس فتوا همان است که حکم به عفو صادر می شود، چنانچه در مسئله قبلی گفته شد که «یبنی علی العفو». (۱)

ص: ۷۷۶

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۶.

نظر مرحوم آقای خویی با استناد به نصوص

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این حکم براساس استظهارهای فقهی فرق می کند. برای اینکه باید از لحاظ فقهی نصوص باب را ملاحظه کنید و از روایات عنوانی درباره دم مانع از صحت صلاه آمده، چه عنوانی است. عنوانی است که وصف مقید به قید وجودی است. دمی که مانع از صلاه است، این دم مقید به عنوان وجودی است یعنی به اکثر از درهم یا دمی که مانع از صحت صلاه است، مقید است به قید عدمی که کمتر از درهم نباشد. در این قیود که دخل به موضوع دارد، ما

نمی توانیم کاری انجام بدهیم بلکه باید به نصوص مراجعه کنیم. (۱)

صحیحه عبدالله بن ابی یعفور

حدیث اول صحیحه عبدالله بن ابی یعفور است که در آنجا آمده است «الا أن یکون مقدار الدرهم مجتمعا» (۲) ، از این روایت استفاده شد که قید وجودی است پس عنوان مانع دم مقید به یک عنوان وجودی یعنی اکثر از درهم یا مقدار درهم.

مصححه جعفی

و اما در روایت دیگر که مصححه جعفی است، آمده است: «ان کان اقل من قدر الدرهم فلا یعید» (۳) ، عنوان عدمی است یعنی دم مانع از صحت صلاه مقید است به عدم بودن آن اقل از درهم.

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۴.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۱، ط اسلامیه.

۳- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۲، ط اسلامیه.

برداشت دو استظهار از نصوص

بر این دو استظهار دو تا اصل عدم ازلی متقابل جاری است. در استظهار اول که قید وجودی بود که اندازه درهم و اکثر از آن بود، استصحاب عدم ازلی جاری می شود به این نحو که این دم که مقید به اکثر است، سابقا که دم اصلا وجود نداشت و عدم مقید و موصوف، بعد از که دم آمد آیا این اکثر از درهم هم همراه آن آمد یا نیامد، استصحاب می شود عدم تحقق این وصف و نتیجه این است که به اندازه درهم نرسیده و حکم عفو است. اما استظهار دوم که قید عدمی است، دم، مانع از صحت صلاه است که مقید است به عدم بودن آن کمتر از درهم. در این صورت موضوع عفو می شود اقل و قید مانعیت عدمی می شود یعنی دم مانع از صلاه است به شرط اینکه کمتر از درهم نباشد. استصحاب عدم ازلی با این فرض می گوییم که موضوع عفو اقل است، استصحاب می کنیم عدم دم را. عدم ازلی که عدم دم است که آنگاه که دم نبود، دم هم نبود و وصف آن هم اقل هم نبود، بعد از که دم محقق شد، آیا وصف اقل آمد یا نیامد؟ شک داریم در تحقق این وصف و حالت سابقه آن عدم وجود این وصف است. همان عدم وجود این وصف را استصحاب می کنیم. نتیجه استصحاب عدم ازلی درباره عدم اقل می شود عدم عفو و مراجعه می شود به عموم منع. بعد سیدنا الاستاد می فرماید: بعید نیست که این استظهار دوم درست باشد. سه تا شاهد در این رابطه می توان ارائه کرد: ۱. می فرماید: ظاهر کلمات اصحاب این است که دم مانع از صلاه مقید است به قید عدمی و موضوع عفو عبارت است از دم اقل از درهم. گفته بودیم که چرا ظاهر کلمات اصحاب به عنوان دلیل یا موید می تواند در اینجا بیاید، جوابش این بود که از جهت خبرویت، فهم اصحاب از باب فهم اهل خبره است. لذا در اصطلاحات فقهی که می گویند فهم اصحاب این است، اشکال نشود که فهم اصحاب این باشد و فهم ما این نیست، بلکه فهم اصحاب یعنی درک اهل خبره. ۲. اقتضای تخصیص وارد بر عموم مانعیت(عموم مانعیت که همان عموم دم است و از استثناء شد عفو را) این است که قید عدمی باشد و موضوع عفو دم اقل باشد و خارج از عموم مانعیت دم اقل از درهم است. پس اقتضای تخصیص هم همین استظهار دوم را تایید می کند. بعد می فرماید: پس از این دو نکته ما می توانیم بگوییم که بعید نیست که دم مانع از صحت صلاه مقید است به قید عدمی و آنگاه اصل عدم ازلی که جاری شد، نتیجه می شود عدم عفو. ۳. مطابق با احتیاط در دین.

بازگشت به حرف سید حکیم

با این سه نکته استظهار کنیم و فتوای متن را اعلام کنیم. می فرماید: اگر در استظهار شک و تردیدی داشتید، آنگاه زمینه برای برائت از مـانعیت جاری می شود و این مسـئله می شود مثل مسـئله قبلی و رأی سـید الحکیم می شود که شک در انـدازه درهم باشـد، حکم بر عفو است. چون انـدازه ثابت نشـده، اقل قدر متیقن است، از دوران بین اقل و اکثر که برائت در اکثر جاری می شود و اقل از درهم هم عنوانش می شود موضوع برای عفو.

سوال: از آن روایتی که در آن قیـد وجودی اخـذ شـده، و اینجا بر خلاف اسـتظهار است، لازم می آید که معصوم به آن اجازه صلاه در همه داده باشد.

جواب: بحث اسـتظهار از نصوص است. اصل دلالت نصوص به قوت باقی است. صحیحه عبدالله بن ابی یعفور مدلول آن کمتر از درهم معفو است و بیشتر از درهم معفو نیست. در اصل مـدلول مفتا به و عمل شده است. اما در اسـتظهار اضافی بحث اسـت که مخـالفت کلاـم معصوم نیست. در اصل مـدلول دو روایت با هم تنافی ندارنـد. و دوتایشان این مطلب را که اعلام می کنند که بیشـتر از درهم معفو نیست و کمتر از درهم معفو است. اشـکال در اسـتظهار است که برای بحث فقهی مـان قیـد وجودی و عـدمی را اسـتظهار کنیم که اگر قید وجودی اسـتظهار شد، نتیجه آن می شود عفو و اگر قید عدمی اسـتظهار شد نتیجه آن می شود عدم عفو.

ص: ۷۷۹

فرق استظهار با ظهور

سوال: اینجا تعارض بین دو ظهور است.

جواب: ظهورات و عرف ها اگر تعارض بکنند، عرف وقتی اعتبار دارد که تعارض به عرف دیگر نکند. اما درباره استظهار فرق است بین استظهار و ظهور. منظور از استظهار، استخراج و استفهام فقیه است که فقیه از نصوص چه بفهمد. فهم فقیه از نص استظهار است. ظهور مربوط است به اصل دلالت وضعی لفظی.

امکان تعارض دو ظهور

در ظهورات تعارض زمینه ندارد، برای اینکه اگر ظهور نباشد و ظهور متقابل باشد، می شود اجمال و ظهوری نیست. بنابراین تعارض بین ظهورات از اساس وجود ندارد. ظهوری که متعارض باشد یعنی اجمال است.

مسئله بعد: مایع متنجس به خون اقل از درهم

بحث دیگر که بسیار دقیق است و فقهی و عقلی و عقلانی است، آن است که متنجس به دم اقل از درهم که آبی است و عرقی است که به خون اصابت کرده و خون اقل از درهم است، خون معفو است، آیا این متنجس هم معفو است یا نیست؟ بحثی است که ان شاء الله ادامه بدهیم.

نکاتی به مناسبت میلاد علی علیه السلام

روزها متعلق است به امیرالمومنین علی علیه السلام، یک آیه بخوانم که جزء آیاتی است که تفسیر آن قطعی است. «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات» (۱) ، تمامی ارزش ها اعتباری است، دو تا ارزش واقعی است که هیچ صدمه نمی پذیرد که آن دو ایمان و علم است. آن عالمی که ایمان و علمش خوب باشد، در برابر همه بلاها و شدائد محفوظ و مصون است. آنجاست که آیه قرآن بیمه اعلام کرده که «ان الله یدافع عن الذین آمنوا» (۲) . تجربه آن را درباره امام خمینی داشتید که چقدر درباره او حرف زدند، اما چون اهل ایمان و علم بود، روز به روز به شکوه اش افزوده شد. این دو صفت واقعی است و بقیه اوصاف همه آن اعتباری است که آن را داشته باشید اما به آن اتکاء نکنید. مقام وفا ندارد، عنوان وفا ندارد و ثروت و جایگاه مادی وفا ندارد، چیزی که هیچ گاه بی وفائی نمی کند ایمان و علم است. در نکته معرفتی گفته شده است که این ایمان و علم که از بین نمی رود، سرّی دارد که اسوه ایمان علی بن ابی طالب است، اسوه و کمال علم و اصل علم و جلوه علم تام در جهان هستی امیرالمومنین است. چون که او نور خداست و هرگز صدمه نمی بیند، لذا علم و ایمان هم صدمه نمی بیند. و تفسیر واقعی این آیه این است که مصداق بارز این آیه بدون هیچ شک امیرالمومنین است که به حسب ظاهر و تاریخ ظاهری امیرالمومنین قبل از تکلیف به اسلام مشرف شد که ابناء عامه می گویند کرم الله وجهه. لذا ابناء عامه برای خلفای ثلاثه که خلفای مسلمین همیشه دعای مغفرت و رضوان می کنند و رضی الله عنه، چون که هر کدام حدود چهل سال بت پرستیدند، لذا بر پیروان مسلمان خلفاء است که همیشه باید دعاء بکنند و از خدای متعال رضوان طلب کنند. اما برای امیرالمومنین کرم الله وجهه، یعنی خداوند کرامت به جبهه او داده است که فقط به خدا سجده کرده است. مصداق کامل آن

کسی که علم او اولین علم جهان هستی است و ایمان او ایمان اول است یعنی عین پیامبر و نفس پیامبر است. همانطوری که پیامبر اعظم عین ایمان است، علی علیه السلام نفس پیامبر است و عین ایمان است. «یرفع الله الذین آمنوا منکم و الذین اوتوا العلم درجات». شیخ عرفان و تصوف در تاریخ ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه باب ۶ باب بدء الخلق درباره رسول الله الاعظم که صحبت می کند، اوصافی درباره وجود او می فرماید، تا آنجا که می فرماید: «عین العالم من تجلیه»، هستی از تجلی رسول الله الاعظم است، بعد می گوید: «و اقرب الناس الیه علی بن ابی طالب امام العالم بأسره و الجامع لاسرار الانبیاء اجمعین». امیرالمومنین اقرب الناس به رسول الله است و امام عالم هستی است به تمام آن و جامع و دارنده تمام اسرار همه پیامبران است. در تتبع خاص و اهل حال این نتیجه به دست آمده است که عالمی و فقیه موفق کسی است که ارتباط محکم و مستقیم خودش را علی بن ابی طالب برقرار کند. فقهاء امروز با مدارج و قراردادها علم شان تطبیق نمی کند، چون موهبتی است و از مولی می گیرند. تجربه خواص اعلام کرده که توفیق فقیه ارتباط تنگاتنگ با میزان ارتباط آن با شخص علی بن ابی طالب دارد. که مقدس اردبیلی روبروی ضریح مقدس امیرالمومنین یک جمله گفت که آنچه دارم از این مولی دارم. و یک قصه معروف است که شاگرد شیخ انصاری خیلی دوست داشت بحث کند اما توان نداشت، توسل کرد به امیرالمومنین و امیرالمومنین یک بسم الله الرحمن الرحیم به گوش او خواند و فردا بحث را شروع کرد و اشکال پس از اشکال. شیخ اشکالات را گوش کرد و در آخر جلسه گفت این اشکالاتی که می کنی، بدان همین امیرالمومنین که به گوش تو یک بسم الله الرحمن الرحیم خوانده، به گوش من سوره فاتحه را خوانده است. یک روایت از ایشان به عنوان تیمم و تبرک بخوانم، می فرماید: ادفعوا امواج البلاء بالدعاء. امواج بلا را با دعاء دفع کنید. ان شاء الله فردا که دعا داشتید مخصوصا ادعیه خوبی که مربوط می شود به دعای ام داود که دعا کنید که خدا شما را توفیق بدهد سالیانی توفیق خواندن دعای ام داود را داشته باشید. در ختام دعای ام داود دعای اصلی دعا برای فرج آقا امام زمان است. این دعای فرج ان شاء الله همان لحظه یک دعای فرجی برای خود آدم هم است.

ص: ۷۸۰

۱- مجادله/سوره۵۸، آیه۱۱.

۲- حج/سوره۲۲، آیه۳۸.

مسئله چهارم از مسائل عفو دم اقل از درهم ۹۳/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله چهارم از مسائل عفو دم اقل از درهم

تخریب قبور اصحاب النبی و الولی تسلیت باد

حادثه تخریب قبور شریف اصحاب النبی و اصحاب الولی عمار یاسر و اویس قرنی و بعض دیگری از اصحاب را که توسط پلیدترین عناصر تاریخ معاصر که توسط تکفیری ها صورت گرفته است، به محضر مولایمان بقیه الله الاعظم تسلیت می گوییم و عرض می کنیم اعظم الله لک الاجر یا مولای، ان شاء الله به لطف خدای متعال و به برکت ظهور آقا همه این غموم و هموم جبران بشود و چهره های پلید یزیدی و سفیانی و تکفیری نابود گردد. بحث عمران قبور و تخریب قبور یک بحث تقریبا فقهی مذهبی است که اجمالا بین ابناء عامه بقیه سنی مذهب ها که تکفیری نیستند، درباره عمارت قبور نظر مثبت دیده می شود و اینها که اعدای پیروان اهل بیت هستند. می بینید که در سامرا قبر مقدس امامین عسگرین را تخریب می کنند و در بغداد در دسترس شان قبر ابوحنیفه و قبر جیلانی گنبد و بارگاه دارد. اگر بناء باشد، قبر اصحاب یا میت آباد نباشد، آنها را چرا تخریب نمی کنید، در حالی که در دسترس آنهاست. قبر بخاری در بخارا که آباد و گنبد و بارگاه دارد. چون دشمنی با اهل بیت است، اینها که اصحاب رسول بودند، عمار یاسر و اویس قرنی که چون شیعیان آنجا را مرکز زیارت قرار داده بودند و به برکت جمهوری اسلامی هم آباد شده بود، به این جهت برای بار دوم تخریب کردند. بدانید این تخریب، تخریب خودشان است، به زودی ان شاء الله. الان هم در دنیا روسیاه شده اند. جنایتی که واقعا شرم و ننگ است برای بشریت که نکاح جهاد است. از حیوانیت و سبعیت هم از آن طرف است. آبرویشان را بردند، یا آن جنایت هایی که سر را می برینند. بی رحمی و وحشی گری و سبعیت شان و جنایت شان مخصوصا فحشاء و منکر که منکری که جهاد نکاح است. کتابا و سنتا و فقها امکان تجویز وجود ندارد، یعنی برای یک انسان شرم آور است که اسم نکاح جهاد به آن شکل، و اینها اسم شان مسلمان است و این باید بیایند تخریب قبور بکنند. امیدوارم مولای اویس و مولای عمار یاسر که امیرالمومنین هستند، یک عنایت ویژه بکنند که اینها ببینند. شکر خدا رو به زوال هستند اما آن آخرین جنایت ها و جسارت ها را انجام می دهند که قلوب مومنین جریحه دار می شود و ما می گوییم یا اباصالح المهدی ادرکنا.

ص: ۷۸۱

شئ متنجسی که با خون کمتر از درهم ملاقات نماید

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: «المتنجس بالدم لیس کالدم فی العفو عنه ان کان اقل من الدرهم»، متنجس به دم اگر رطوبتی یا آبی با خونی که کمتر از درهم است، ملاقات کرد. داخل یک لیوان، یک قطره خون افتاد که قطره کمتر از درهم است، خود آن خون که معفو بود، الان این آب که متنجس شده است به وسیله ملاقات با این خون، این آب هم معفو است یا معفو نیست؟

نظر صاحب عروه بر عدم معفویت چنین متنجسی است

می فرمایـد: این آبی که ملاقـات بکنـد به خون کمتر از درهم، متنجس است و معفو عنه نیست، و اما تحلیل می گویـد که این آب نجاسـتش و عـدم عفو و مانعیت از کجا آمـده؟ از ملاقات با قطره خون، قطره خون که حکم آن عفو است، پس این عـدم عفو از کجا آمـد؟ اگر در لباس یک قطره خون اصابت بکند که کمتر از درهم باشد و دماء مسـتثنیات نباشد، معفو عنه است و اگرهمین قطره خونی که کمتر از درهم است، در داخـل یـک لیوان آب افتـاد و بعـد از این لیوان آب، لباس مرطوب شـد، آیا اینجا این آبی که با آن قطره خون ملاقات کرده، مانع از صـحت صـلاه است یا نیست؟ متن می گوید که معفو نیست حتی اگر کمتر از درهم باشد. چون مانعیت جایی است که عفوی نباشد. لباسـی که آبی که ملاقات کرده است با قطره خون، این آب به لبـاس اصـابت کرد، مـانع می شود، این مانعیت اگر بگوییم از دم آمـده که دم مانع نبود. اگر گفته بشود که نجاست آن است، می گوییم نجاستی که عفو آمده، اثر آن خنثی شده است. نجاست، ذات ندارد و اثر آن در فقه کارساز است. مانعیتش که عفو آمـده، ذات نجاست که کارایی نـدارد. پس اصل آن خون عفو آمـده و زیادتی فرع بر اصل. اصل نجس نیست و چیزی که به آن آلوده شده، نجس است،

ص: ۷۸۲

نظر صاحب جواهر دو قول را طرح کرده است

صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه در این مسئله دو قول را نقل می کند،

قول اول منع معفویت چنین نجسی در نماز

قول اول عـدم عفو که در متن آمـده. از لحاظ آراء این قول اول در منتهی علامه حلی و در حـدائق محـدث بحرانی این قول را تایید کرده اند و فتوای فقهای معاصر هم به طور اغلب بر این است و قریب به اتفاق است.

دلیل قول اول

اما ادله ای که در این رابطه ارائه می شود،

اصل عدم معفویت

۱. اصـل در دم. مـا یـک اصول فرعی داریم نسبت به اشیاء که اصـل در آب طهـارت است، اصـل در خون نجاست و مانعیت است، این جزء آن اصول است که اصـل در طبیعت خون نجـاست است. بنـابراین طبق اصـل حکم می کنیم به نجاست و عـدم عفو.

اصل عدم تبعیت فرع از اصل در اعتباریات شرعی

۲. عـدم ثبوت تبعیت فرع از اصل. این قانون در تکوینیات و بحث های معاملات و حقوق است مثل تبعیت نماء از اصل، اما در اعتباریـات و در جعل شـرعی اصـلا چنین تبعیتی ثبت شـده نیست، می توانـد فرع یک حکم داشـته باشـد و اصل حکم دیگری داشته باشد. مثلا اجزاء ما لا تحله الحیوان در حیوان ما لا یوکل لحمه محکوم به طهارت فرع است اما اصل آن نجس است.

عدم مشقت

۳. اعتبار مشـقت. اینکه در اصل مسـئله آمده است که عفو درباره دم اقل از درهم است، ممکن است حکمت آن مشقت باشد، چون اتفـاق زیـادی می افتـد. امـا درباره مسـئله مفروضه ملاقات آب با خون کمتر از درهم، اتفاق نادری است و زیاد نیست تا باعث مشـقت بشود. در حقیقت یک دلیل اصل بود و دو دلیل دیگر هم در حقیقت رد بر استدلال مقابل بود که گفته شد. این سه تا دلیل برای اثبات این مطلب که متنجس به دم اقل محکوم به عفو نیست. (۱)

عدم دلیل بر معفویت چنین نجسی

امـا دلیـل چهارمی هم از فقهاء اخیر است که فقیه همـدانی قـدس الله نفسه الزکیه می فرمایـد: متنجس به ملحق به دم نمی شود «لعـدم الـدلیل علیه»، دلیـل عفـو به خـود خـون است و دلیـل عفو به متنجس برنمی گردد. و بعـد می فرمایـد: قاعـده تبعیت در تعبدیات نیست، بلکه آن قاعده در تکوینیات و معاملات مالیه است.

نظر سید حکیم در مستمسک نیز بر عدم معفویت چنین متنجسی است

سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه مستقیما قاعده را رد می کند، می فرماید: «متنجس بالدم لیس کالدم فی العفو و لا دلیل علی اعتبار القاعده»، که مستند اصلی اشکال همان قاعده زیادتی اصل بر فرع است، ایشان می فرماید: آن قاعده اعتبار ندارد. (۲)

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۲۴.
۲- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۷.

نظر مرحوم آقای خویی در تنقیح بر عدم معفویت

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: قاعده عدم زیادت فرع بر اصل یک قاعده استحسانیه است. قواعد استحسانیه غیر از استحسان چیزی نیست. بعد می فرماید: مضافا بر این، این متنجس به دم که آب است، احتمال دارد خصوصیت داشته باشد که برتر از خود دم باشد. پس اگر این احتمال وجود داشت، قاعده عدم زیادتی بر فرع زمینه ندارد، چون احتمال دارد این فرع خصوصیتی باشد که در فرع نباشد. (۱)

قول دوم: معفویت چنین متنجسی است

اما قول دوم، شهید اول می فرماید: «العفو قوی» و صاحب جواهر می فرماید: آنچه قوی دیده می شود الحاق آب آلوده به خون کمتر از دم به خود دم در حکم.

اقوی بودن عفو بخاطر اولویت بین اصل و فرع

ادله این قول: ۱. اولویت عرفی وجدانی عقلائی. اینکه آن خود خون است و اصل عفو باشد و معفو باشد، آن یک رطوبتی که به آن خون آلوده شده است اولی به عفو است. اولویت هم اصلا بدون هیچ شبهه مشهود است. در ادله عقلی آمده که عقل فلسفی و عقل کلامی که گفتیم در فقه عقل کلامی در اولویت است که تحسین و تقبیح ضروری می شود که عقل عملی است که اعتبار آن معلوم است.

قاعده عدم زیادت فرع بر اصل

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۵.

۲. قاعـده عـدم زیـادت فرع بر اصـل. علی التحقیق این قاعـده جزء وجـدانیات است. یک اصل است و یک چیز مسـتقیم از آن اصل گرفته می شود در حـد خفیف. حکم اصل که وجود داشـته، در فرع اجراء نشود، این خلاف وجـدان است. تبعیت فرع بر اصل همانطوری که در حقوق آمده مثلا تبعیت ملکیت نماء از اصل، مثلا گوسـفندی است که نماء آن پشم و شـیر و لبن، اگر برای مالـک نباشـد، آیا چنین حرفی را می توانـد اظهار کنـد، که اگر اظهار بکنـد، خلاف وجـدان است. تبعیت فرع بر اصل یا عدم زیادت فرع بر اصل یک امر وجدانی است.

معنی تنجس انتقال نجاست است

۳. معنـای تنجس چیست؟ تنجس، انتقال نجاست است و غیر از این چیزی نیست. عین همان نجاست با همان موضوع و با همان حکم است. این آب که آلوده به این خون شـده است، آلودگی از همان خونی که معفو بود، آمـده که انتقال همان شـیٔ معفو است.

تخفیف و امتنان

۴. تخفیف و امتنان. درباره اصل تخفیف و امتنان وجود داشت که آن تخفیف و امتنان مقتضـی مشـروعیت حکم است که عفو بشود. همان امتنان هم اینجا قطعا وجود دارد.

دلیل پنجم: شک در ادله مانعیت و وجوب ازاله که عدم مانعیت است

۵. شک در شمول ادله مانعیت یا وجوب ازاله. وجوب ازاله در چنین مورد مشکوک است و این عفو آمده بود و حالا آلوده به عفو است، الان وجوب ازاله دارد یا ندارد؟ ادله شامل این مورد نمی شود، و از باب تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود.
۶. شک در مانعیت مساوی با عدم مانعیت است. بنابراین شهید می فرماید: «فالعفو قوی لأن المتنجس بشیٔ لا یزید علیه» (۱)

۱- الذکری، شهید اول، ج ۱، ص۱۶.

مرحوم خویی: احتمال خصوصیت در آن متنجس می دهد

یک نکته ای که عجبا که سیدنا الاستاد می فرماید: احتمال خصوصیت وجود دارد. عرض می شود اگر این احتمال را بدهیم، یک احتمال عقلی است. آبی متنجس به خون است وجدانا، خصوصیت کجاست؟ در احتمالات باید احتمال عقلایی داشته باشیم و اگر احتمال عقلی را مطرح کنید، چیزی باقی نمی ماند.

در فقه احتمال عقلی بهایی داده نمی شود

بنابراین این احتمال عقلی است و به احتمال عقلی در فقه اعتناء نمی شود. بنابراین احتمال خصوصیت در کار نیست.

قول به احتیاط

بنابراین در نتیجه براساس این ادله ای که گفته شد، همانطوری که صاحب جواهر فرمودند و علامه حلی و شهید اول که رأی به عفو از لحاظ ادله قوی است اما فتوای مشهور متاخرین مخالفت نشود، بنابراین احتیاط بر اجتناب است.

ادامه مسئله چهارم ۹۳/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه مسئله چهارم

متنجس به دم مثل متنجس به دم اقل از درهم نیست

گفته شد که «المتنجس بالدم لیس کالدم فی العفو عنه اذا کان اقل من الدرهم»، در این مسئله که دو قول گفته شد و ادله شرح داده شد.

دلیل اصلی برای عدم عفو آن است که دلیل عفو مختص دم است

دلیل اصلی برای عدم عفو این بود که دلیل بر عفو اختصاص دارد به دم و شامل متنجسات نمی شود. این دلیل خوبی است اما شامل متنجس به خود این دم معفو نمی شود، کار مشکلی است.

ص: ۷۸۷

دلیل دوم: تبعیت فرع از اصل در تعبدیات جاری نیست

و بعد فرمودند: قاعده تبعیت فرع بر اصل در تعبدیات اعتبار ندارد، چون در تعبدیات شرع می تواند برای فرع حکمی بر خلاف حکم اصل جعل و اعلام کند. اما دلیل شان با تفصیل و توضیح محققین از قبیل فقیه همدانی و سید الحکیم و سید الاستاد در همان رابطه توجه دارند که دلیل عفو به خود خون تعلق دارد و دلیل عفو به متنجس تعلق نمی گیرد و قاعده هم

قاعده استحسانیه است که سید می گوید. اما اگر گفته بشود که دلیل اختصاص دارد به عفو، می گوییم شکی در آن نیست که دلیل اختصاص دارد به خود دم و متنجسات خارج از این محدوده نیست، خود این دم معفو است و مانع نیست، متنجس به همان دم قطعا تحت همان دلیل عفو است. آن دلیل عفوی که از خود آن دم اثر مانعیت را برمی دارد، از متنجس به آن به طریق اولی برمی دارد. که اگر از یک درهم بیشتر باشد، اگر صدق خون بکند که ادله نجاست خون شامل او می شود و اگر صدق خون نکند، اشکال ندارد.

شک در مانعیت مساوی با عدم مانعیت است

سوال: دلیلی وجود ندارد که چون او عفو دارد، متنجس به آن هم معفو است.

جواب: اگر گفته شود که قیح و چرک نجس نیست و اگر چیزی به آن آلوده شد، آن متنجس می شود؟ فرق نمی کند. نجاستی که اثر دارد، در فقه مورد عفو است و نجاستی که اثر دارد، اثر آن مانعیت است. با دلیل قطعی ثابت شد که مانعیت نیست، آبی که به این وصل بشود هم مانعیتی ندارد. قاعده فقهی مسلم شک در مانعیت مساوی با عدم مانعیت است. قطعا در متنجس بالدم که مانع نداشت، شک در مانعیت آن می کنیم که این امر وجدانی است و شک در مانعیت مساوی با عدم مانعیت است. الان دلیلی که گفته بشود دلیل وجوب ازاله نجاست است که در این مورد که قطعا این آب آلوده با خون معفو آلوده شده، شک در شمول دلیل ازاله می کنیم که دلیل ازاله شامل می شود یا شامل نمی شود، به طور قطع شبهه مصداقیه است. اما اینکه اگر گفته بشود که در تعبدیات مانعی ندارد، می گوییم در صورتی که دلیل شرعی داشته باشید که برای فرع حکم مخالف با اصل ثابت کنید و اینجا دلیلی ندارید.

تنظیر به قاعده النجس منجس الا در موارد وجدانی

و ثانیا اگر در تعبدیات یعنی عمومات و اصول و اطلاقات دیدیم که موردی است که مخالف با علم وجدانی است و جایی برای استفاده از اصول و عمومات وجود ندارد، برای اینکه میزان و ضابطه در اجراء قواعد و اصول این است که احتمال عقلاـیی صحت وجود داشته باشد. گفته بودیم که اگر یک دیگ بزرگی پر از آش، یک گوشه آن قطره بولی ریخت، آن قسمت مخالف آن که حدود یک متر فاصله دارد و میعان هم در حد نیمه انجماد است، علم وجدانی داریم علما و قطعا و وجدانا که این قطره بول به آن فاصله یک متر سرایت نکرده است، آنجا قاعده النجس منجّس را نمی توانید جاری کنید. نجس منجس است در صورتی که مخالف با علم وجدانی نباشد. و اینجا که می گوییم در تعبدیات مانع ندارد، اما جایی که دلیل آمده باشد. مثل حق المارّه، که فرع تابع اصل نیست، اصل درخت را نمی شود تصرف کرد و به شاخه و برگ آن هم نمی شود تصرف کرد اما از میوه آن می شود استفاده کرد، فرع تابع اصل نشد، به جهت دلیل خاصی که آمده است. اما اگر دلیل خاص نباشد، فرع در حقیقت خود اصل است، یعنی برای حکم فرع، حکم به اصل کافی است، فرع وجدانا امتداد وجودی اصل است. آن ارتباطی که با آب با آن خون معفو پیدا کرده، ذراتی از آن خون معفو که به آن آب منتقل شده، امتداد وجودی همین خون معفو است. بنابراین در اصل و فرع که ترتب آن وجدانی است، نیاز به شرح نداریم و حکم اصل، حکم خود فرع است.

ص: ۷۸۹

توجیه فتوای برخی فقها بر معفو بودن خون مذکور که بر اساس احتیاط است

اگر اشکال بشود که چرا فقهاء اینگونه فتوا داده اند؟ جوابش این است که اولا فتوا اجماعی است، دو قول است. فتوای بر عفو هم کسانی مثل علامه حلی و شهید اول و صاحب جواهر و آن هم فقط در مسئله صلاه است.

قول به تحقیق معفو بودن است و احتیاط بر اجتناب

تحقیق به اینجا رسیده است که مبنای فتوایشان احتیاط دینی است. فرق است بین احتیاط فقهی و احتیاط دینی، احتیاط فقهی این است که ادله دلالت اش کامل نیست ولی در یک حدی دلالت دارد، اینجا احتیاط می کنیم. و اگر اصلا ادله ای نبود اما برای اینکه ذهن ما و خیال ما راحت باشد، آن احتمال خلاف را هم کنار گذاشته باشیم، آن صورت بهتر را انتخاب کنیم، که این می شود احتیاط دینی. بنابراین براساس احتیاط دینی فتوا داده اند، لذا فتوا همین است که حکم به عدم عفو فقط احتیاط است و هیچ گونه دلیل فقهی ندارد. و آنچه از ادله گفته می شود قاعده استحسانی است، که از سوی سیدنا الاستاد یک قاعده وجدانی که استحسانی اعلام می شود، عرض می شود که این اظهار درست یک مصادره به نظر می رسد. استحسانی است، اعتبار ندارد، دلیل نداریم و یک مصادره است و از حد مصادره تجاوز نمی کند. بنابراین با پیروی علامه حلی و شهید اول و صاحب جواهر می گوییم فقها محکوم به عفو و عدم مانع است اما احتیاطا باید اجتناب بشود.

سوال و جواب

سوال: عفو هم دلیل ندارد.

جواب: طرف عفو دلیل خود عفو است که دم اقل است و اینجا هم آب هم به همین دم اقل آلوده شده است.

سوال: اسم کان دم نیست بلکه متنجس است.

جواب: فرض مسئله این است که «المتنجس بالدم لیس کالدم فی العفو عنه اذا کان اقل من الدرهم»، فرض مسئله این است که خون اگر کمتر از درهم باشد و اگر رطوبتی با آن ملاقات کند، آن رطوبت می شود متنجس. اما فرض دوم این است که آب با خون ملاقات کرده و متنجس به خون است، آن متنجس اگر کمتر از درهم باشد، ادله متنجس شامل آن می شود. بنابراین هر دو را می گیرد که دم اقل از درهم باشد یا دم مطلق باشد و بیشتر از حد یک درهم باشد، در هر دو صورت اگر آب ملاقات کند با دم یعنی با ملاقات به دم متنجس شده، حالا این متنجس به دم اگر کمتر از یک درهم بود، حکم خود خون که کمتر از درهم را ندارد، چون دو موضوع جداست. اما تمام بحث ما در این است که اگر آب ملاقات کند به خونی که کمتر از درهم است، آن آب معفو نیست که شرح آن را دادیم و نتیجه هم اعلام شد که صاحب جواهر و فقیه همدانی هم آن فرع را اینجا عنوان کردند. اما خون متنجس شده باشد به دم مطلق یعنی دمی که معفو نیست، پس حکم متنجس را دارد نه خود دم که اگر آن متنجس کمتر از درهم بود، معفو باشد، بلکه ادله عفو به دم می خورد نه به متنجس.

حکم دائر مدار عنوان است؟

سوال: حکم دائر مدار عنوان است، هر جا خون صدق کرد، عفو می آید و به این متنجس خون صدق نمی کند، پس عفو ندارد.

جواب: دائر مدار عنوان است، اینجا که ما به دقت می نگریم این آبی که ملاقات کرده با این خون معفو، از کجا نجاستش آمده؟ تنجس صدق نمی کند. بر فرض مانعیت صدق نمی کند، چون خود ملاقات، مانعیت نداشت و ملاقی ملاقات کرده است با خونی که مانعیت ندارد، مانعیت از کجا آورده؟ آن جایی که مانعیت نداشته و ملاقات هم با همان عدم مانع است و همان عدم مانع ذراتش به این آب رسیده. آن ذرات در حقیقت جزء همان اصلی که آن مانع نداشته.

استثناء مربوط به دم است و در مورد خون مخلوط به آب نیست؟

سوال:

جواب: سوال شد که استثناء درباره دم ثابت شده است و استثناء درباره متنجس به آن ثابت نشده است. جواب این است که استثناء یقینا ثابت شده، چون استثناء عفو کمتر از درهم است، این آبی و رطوبتی که ملاقات کرده با آن دم معفو، چیزی نیست مگر اینکه ذراتی از همان دم معفو اینجاست و باید بگویید که اگر ذرات مجتمع بود، معفو است و اگر متفرق بود، معفو نیست که می شود یک مکابره. بنابراین آنچه را صاحب جواهر و شهید اول و علامه حلی فرموده اند، کاملا درست و تحقیقی است.

ص: ۷۹۲

آیا در مقام بیان بودن امام کافی نیست که فقط در دم، عفو اجراء شود؟

سوال: امام نفرموده که نجس نیست و معفو است. معفو بودن دلالت می کند بر اینکه نجس است ولی معفو است و ملاقی با آن معفو نیست، این استفاده نمی شود. و امام هم در مقام بیان بوده و نفرموده.

جواب: متن لفظی در این رابطه نداریم که تا گفته بشود که امام در مقام بیان بوده و اینها را از مجموع ادله و بحث سرایت و عدم سرایت استفاده می شود. و اما اینکه حکم این عین نجاست است و نجاست آن باقی است. ما می گوییم علی قول که باقی باشد، چون بین مانعیت و نجاست قابل تفکیک نیست و اعتبار شرع است. اما در فرضی که نجاست باشد، به مانعیت توجه می کنیم، می گوییم این کمتر از درهم مانعیت نداشت، الان همین خون کمتر از درهمی که مانعیت نداشت، یک ذره اش این طرف آمد شد مانع، کسی می تواند این را ادعاء کند؟ آن آبی که یک ذره از خون کمتر از درهم گرفته است، یعنی چند ذره از آن خون کمتر از درهم که مانع نبود، این طرف آمده، اصلا دلیل عدم مانع بودن برای ما کافی است. هیچ دلیلی بر وجوب ازاله نداریم، و دقیقا شک در مانعیت است و شک در مانعیت هم مساوی با عدم مانع است.

توضیح تکمیلی درباره مسئله شماره چهارم ۹۳/۰۲/۲۹

ص: ۷۹۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح تکمیلی درباره مسئله شماره چهارم

رطوبتی که ملاقات با خون اقل از درهم نماید، احتیاط اجتناب از میزان اقل از درهم است

گفته شد که آب یا رطوبتی که ملاقات کند با خون، اگر آن خون کمتر از درهم باشد، نجاست برای آبی که ملاقی است، قابل اثبات نیست، اما احتیاط موافق با مشهور اجتناب است.

مسئله مذکور دو صورت دارد

این مسئله دو صورت دارد:

صورت اول: متنجس به دم اقل از درهم مثل خود دم اقل از درهم نیست

۱. آن است که گفته شد و شرح آن داده شد و در مسئله شماره دو همین فصل که فرمودند: «الدم الاقل اذا وصل الیه رطوبه من الخارج لا اشکال فی عدم العفو»، که اگر متنجس به دم اقل از درهم باشد، این متنجس به اقل از درهم مثل خود دم نیست که معفو باشد، بلکه می فرماید مانع از صحت صلاه می شود که حکم مشهور است. این صورت را شرح دادیم.

صورت دوم: متنجس به دم غیر معفو

۲. این است که این متنجس به دم، به دم اقل از درهم نیست بلکه دم غیر معفو و کثیر است، ولی متنجس به دم است. یک لیوان آب متنجس شد به خون غیر معفو، الان از این ظرف اگر مقدار کمتر از درهم به لباس رسید، چه حکمی دارد، که صورت مسئله است. گفتیم که اینجا حکم مانعیت است. چون متنجس که به دم غیر معفو متنجس شده، حکم متنجسات را دارد. ادله متنجسات شامل این مورد این متنجس می شود بلا اشکال و زمینه برای قاعده تبعیت وجود ندارد. لذا این صورت مسئله که در متن آمده است، بدون اشکال اختلاف بین فقهای تاریخ اخیر همین حکم را دارد.

ص: ۷۹۴

فرع پنجم: خون کمتر از درهم در لباس اگر استحاله شده و از بین برود

مسئله پنجم: «الدم الاقل اذا ازیل عینه فالظاهر بقاء حکمه»، می فرماید: دم اقل یعنی اگر در لباس یا بدن مصلی خونی اصابت کرد که کمتر از درهم است، آنگاه عین خون ازاله شد در اثر خشک شدن و اصطکاک جسم دیگر عین این خون از لباس و بدن برطرف شد، اینجا حکم آن موضع چیست؟ آیا حکم آن موضع همان بقاء عفو است یا اصلا بگوییم که نجاستی نیست که در فلسفه آمده است عین اگر برطرف شد و بعد محل آن عین هم با چیزی پاک شد، به دقت عقل نجاست برداشته شده و چیزی باقی نیست. که این حرف منسوب به افلاطون است.

به نظر ابوحنیفه نجاست از بین می رود

و بعضی از ابناء عامه هم این مطلب را می گویند که اگر موضع نجس بعد از برطرف شدن عین نجس، موضع هم با چیزی پاك شد، پاك است و نجس نیست. بحث فقهی این است که عفو در صورت وجود عین دم که محقق بود، الان دم ازاله شده و آن عفو است یا نیست؟ یا بلکه حکم ازاله و تطهیر است. چون موضوع فرق کرد. موضوع آن موقع وجود دم بود که عفو است و الان یك تنجیس است و خود دم که نیست که معفو باشد، اینجا مانعیت وجود ندارد یا عفو است؟

به نظر فقهای شیعه موضع عفو باقی است ولو نجاست باقی است

ص: ۷۹۵

تحقیق این است که در این مسئله شکی نیست که موضع ملاقات دم معفو پس از ازاله دم معفو به همان حکم عفو باقی است.

استعمال استصحاب تعلیقی در مسئله

ادله ای که در این رابطه داریم، اولا استصحاب تعلیقی است. استصحاب تعلیقی در برابر استصحاب تنجیزی است، استصحاب تنجیزی آن است که مستصحب تحقق آن فعلیت داشته باشد و استصحاب تعلیقی آن است که مستصحب تحقق آن علی تقدیر بوده است. مثلا عنب الان کشمش شده، عنب که «اذا غلی ینجس»، الان غلیان نداشت و عنب، کشمش شد، کشمش در غلیان قرار گرفت، استصحاب می کنیم حالت سابقه مقدره که علی فرض غلیان، عنب نجس می شد و آن حالت سابقه را استصحاب می کنیم. اما اشکالی که بر استصحاب تعلیقی وارد است، این است که حالت سابقه محقق الوجود نیست، مقدر الوجود است و مفروض الوجود است. در استصحاب باید، حالت سابقه محقق الوجود باشد. بنابراین ارکان استصحاب کامل نیست.

نظر مرحوم آقای خویی بر عدم نیاز به استصحاب تعلیقی است و سراغ استصحاب عدم مانع می رویم

سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: ما نیازی به استصحاب تعلیقی نداریم، بلکه استصحاب عدم مانع کافی است که استصحاب تنجیزی است. عدم مانع در موقع تحقق و وجود دم که ثابت بود، همان عدم مانع را استصحاب می کنیم. استصحاب تنجیزی است و نیازی به استصحاب تعلیقی نداریم. فقط استصحاب تعلیقی اینجا یک تصور دارد اما نیازی به آن وجود ندارد. (۱)

ص: ۷۹۶

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۷.

سوال: آیا این مثبت نمی شود، که عدم مانع را استصحاب می کنیم و اثر آن نجاست موضع است.

جواب: مستصحب، عدم مانع است، عدم مانع در حال تحقق دم بود و الان دم ازاله شده، همان عدم مانع است یا نیست؟ با تغییر یک خصوصیت که اگر تغییر خصوصیت نباشد، قضیه متیقنه و مشکوکه نیست. به عبارت دیگر عدم مانع عبارت است از حکم به عفو.

استفاده از دلیل اولویت

اما سیدنا می فرماید: در این مسئله نیاز به استصحاب نداریم بلکه دو دلیل دیگری داریم که مسئله را تایید می کند: دلیل اول اولویت قطعیه. منظور از اولویت قطعیه این است که عفو در وقت وجود دم محقق بود، الان که خود دم مرتفع شده است و فقط محل آن باقی است، بالاولویه عفو خواهد بود.

استفاده از روایت ابن ابی یعفور (الرجل یکون فی ثوبه نقط الدم)

دلیل دوم روایت صحیحه ابن ابی یعفور است که سند این روایت صحیحه است، عبدالله بن ابی یعفور «فی حدیث قال قلت لابی عبدالله علیه السلام الرجل یکون فی ثوبه نقط الدم لا یعلم به ثم یعلم فینسی أن یغسله فیصلی ثم یذکر بعدما صلی، أیعید صلاته قال یغسله و لا یعید صلاته الا أن یکون مقدار الدرهم مجتمعا» (۱) . در این روایت نکاتی آمده است دال بر مطلوب، از این نکات آن جمله است که می فرماید: «الرجل یکون فی ثوبه نقط الدم» تا آنجا که می فرماید «فینسی». از ظاهر این بیان که می فرماید نقطه های از خون بوده و فراموش کرده، پس مدتی گذشته، اقتضای طبیعی زمان قابل توجه این است که عین آن خون ازاله شود،

ص: ۷۹۷

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۲۶، ابواب نجاسات، ب ۲۰، ح ۱، ط اسلامیه.

ترک الاستفصال یدل علی العموم (به اطلاق مقامی)

امـام در بیـان خودش ترک اسـتفصال دارد، یعنی مقام بیان زمینه برای تفصـیل دارد که امام بگویـد تا وقتی که عین خون باقی است یا بگویـد وقتی که عین خون از بین رفت، حکم آن فرق می کنـد. قاعـده هم این است که ترک الاسـتفصال شاهـد علی العموم. گفتیم ترک اسـتفصال در حقیقت اطلاـق مقـامی است. براسـاس این اطلاـق مقامی حکم اطلاق دارد یعنی عفو فراگیر اسـت و در زمـان وجـود آن عین خـون و در زمـان ازاله و مرتفـع شـدن آن عین خـون. بنـابراین هم ظـاهر عبـارت و هم ترک اسـتفصال این نتیجه را اعلام می کند که عفو اطلاق دارد و زمان وجود خون و زمان پس از ارتفاع آن خون را شامل می شود. بعـد از این، نیـازی به استصـحاب نـداریم. استصـحاب جـایی جـاری می شـود که ادله لفظیه نباشـد. در صورتی که ادله لفظی، اطلاق یا عموم داشتیم، جایی برای استصحاب نیست.

استصحاب در ما نحن فیه حتی موید هم نیست

و استصـحاب اینجـا مویـد هم نیست. برای اینکه از اسـاس جـاری نمی شود، تا بگوییم جاری می شود در درجه پایین از اعتبار قرار دارد تا موید بشود.

مسئله ششم: دم کمتر از درهم اگر زیادتر هم شود، تا به حد درهم نرسیده، معفو است

مسئله ششم: «الدم الاقل اذا وقع علیه دم آخر أقل و لم یتعدّ عنه أو تعدّی و کان المجموع اقل لم یزل حکم العفو عنه»، دم کمتر از درهم اگر بر آن یـک قطره خون دیگر اضـافه شـد که آن هم اقـل از درهم بود و از آن موضع دم اقل تعـدی نکرد یا از آن نقطه قبلی تعـدی کرد ولیکن مجمـوع کمـتر از انـدازه درهم بود، حکم عفو ثـابت است و از بین نمی رود. این برای این مطرح شده، برای اینکه احتمال این وجود دارد که دم دو تا شده، که دم اولی بوده و دم دومی هم آمده که اگر دم دوم در کنار اولی قرار بگیرد، ممکن است به انـدازه درهم بشود، ولی روی لاـیه اول قرار گرفته، الان حکمش همان عفو است و یا اینکه مانعیت و عـدم عفو است، می فرمایـد: حکم عفو به قوت خود بـاقی است، برای اینکه موضوع برای نجاست محقق شـده و اطلاق ادله عفو همین اطلاق صحیحه ابن ابی یعفور شامل این مورد خواهد بود.

مسئله هفتم: دم غلیظ اقل از درهم که اگر رقیق شود، بیشتر از درهم است، باز معفو است

مسئله هفتم: «الدم الغلیظ الذی سعته أقل معفو و ان کان بحیث لو کان رقیقا صار بقدره أو اکثر»، خونی است که در لباس یا بدن، ولی خون غلیظی است و دارای حجم است که فعلا اندازه این دم کمتر از درهم است، این خون غلیظ معفو است، هرچند این غلظت به نحوی است که این خون غلیظ را رقیق بسازید، به اندازه درهم یا بیشتر از آن می شود. تنقیح همان صفحه می فرماید: در اینجا حکم عفو باقی است، برای اینکه ما در موضوع عفو و موضوع مانعیت، فعلیت موضوع مدار اعتبار است. موضوع تقدیری، مدار اعتبار نیست. می گویید اگر تلطیف کنید که موضوع تقدیری است و موضوع تقدیری هیچ گاه ملاک حکم نمی شود. بنابراین موضوع فعلی ما خونی است که کمتر از اندازه درهم و اطلاقات هم شامل آن می شود.

مسئله هشتم: اگر به دم اقل از درهم نجاست دیگری اضافه شود

مسئله هشتم می فرماید: «اذا وقعت نجاسه اخری کقطره من البول مثلا علی الدم الاقل بحیث لم تتعد عنه الی المحل الطاهر و لم یصل الی الثوب أیضا هل یبقی العفو أم لا ـ اشکال فلا یترک الاحتیاط». اگر نجاست دیگری مثل یک قطره بول روی دم اقل اصابت کند به حیثی که تعدی نکند از آن قطره دم به محل طاهر که محیط اطراف آن قطره دم است و به ثوب هم اصابت نکند، اینجا آیا عفو باقی است یا عفو باقی نیست؟ باقی است که خون است و این بول آمده هم روی منطقه عفو، و یا باقی نیست که بول آمده و نجاست جدید، اشکال است یعنی از دو جهت می توانیم عفو و عدم عفو را در حد ابتدایی استفاده کنیم. زمینه اشکال این است که دارای دو وجه متقابل باشد و هیچ وجه بر وجه دیگر برتری نداشته باشد، این محل اشکال است. محل اشکال که شد، احتیاط ترک نشود. اینجا عنوان را بیان کرده که احتیاط وجوبی است. جایی که به این اشکال بربخوریم، این احتیاط می شود وجوبی. در صورتی که اشکال محقق شد، اینجا می شود احتیاط واجب فقهی. احتیاط چند قسم است: ۱. وجوب احتیاط، ۲. احتیاط وجوبی فقهی، ۳. احتیاط دینی. منتها احتیاط فقهی دو قسم است: وجوبی و استحبابی. وجوب احتیاط که در اصول عنوانی است به نام وجوب طریقی که وجوب طریقی یعنی وجوب احتیاط که در شبهه محصوره علم اجمالی است. اما احتیاط فقهی این است که اشکال باشد که دو دلیل هیچ یکی نسبت به دیگری برتری نداشته باشد و در این موقع اگر احتیاط ممکن بود، می شود احتیاط وجوبی فقهی، برای اینکه دلیل قطعی است، یعنی از آن دو دلیل بیرون نیست که یا عفو است یا عدم عفو، منتها تشخیص آن به اشکال برخورده که پس از آنکه به اشکال برخورد و احتیاط هم ممکن باشد، راه حصول برائت این است که احتیاط کنید. اما اگر دلیل قطعی نبود و شبهه در امر زائدی است که دخل در مکلف به دارد یا ندارد، اینجا جای احتیاط استحبابی است. و اما احتیاط دینی معنایش این است که در بحث ادله و تحقیق مسئله را نتوانستیم روشن کنیم و ابهامات و اشکالات متعدد بود، که ما اگر احتیاط بکنیم، اطمینان به انجام تکلیف پیدا می کنیم، رمز احتیاط دینی حصول اطمینان به انجام تکلیف است. اینجا منظور از احتیاط، احتیاط فقهی وجوبی است.

بحث و شرح مسئله هشتم عفو از دم اقل از درهم ۹۳/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث و شرح مسئله هشتم عفو از دم اقل از درهم

مسئله هشتم: اضافه شدن نجاستی غیر از دم به دم معفو

سید طباطبایی قدس الله نفسه الزکیه در مسئله هشتم عفو از دم اقل از درهم فرمودند: «اذا وقعت نجاسه أخری کقطره من البول مثلاـ علی الدم الاقل بحیث لم تتعدّ عنه الی المحل الطاهر و لم یصل الی الثوب أیضا هل یبقی العفو أم لا، اشکال فلا یترک الاحتیاط». مسئله را ترجمه کردیم و آنچه که درباره شرح این فتوا و این اشکال قابل ذکر بود هم بیان کردیم. اما به شرحی و استدلالی که درباره این مسئله به عمل آمده است، اشاره کنیم.

بیان سید حکیم در مستمسک

سید الحکیم قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: اشکالی که در این متن آمده، از دو جهت است: ۱. از جهت تنجس دم که ممکن است بگوییم دم معفو بوسیله بول متنجس شده است که اشاره شده بود که تنجس نجس بار دوم ممکن است یا ممکن نیست، بنابراینکه تنجس درست باشد که نجاست عارضی است. ۲. از جهت صدق صلاه در نجس است. صلاه در قطره دم داشتید ولی آن قطره دم معفو بود، اثر نجاست مرتفع شده بود امتنانا اما بول که روی آن دم واقع شده است، در ثوب و بدن که طبیعتا نجاست بول که به قوت خود باقی است، دم که مطهر برای بول نمی شود. بنابراین صدق می کند که صلاه در نجس است. گفته بودیم که هر دو اشکال از دو سو یک احتیاط واجب به وجود می آورد. اضافه می فرماید: مقتضای قاعده درباره جهت اول تنجیس است. چون قاعده النجس منجّس است. و درباره اشکال دوم که صدق صلاه در نجس است، این احتمال هم بعید نیست، لذا نه احوط، بلکه گفته می شود اقرب عدم عفو است. (۱)

ص: ۸۰۰

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۸.

سوال: چرا بنابر اقرب یا احتیاط باید اجتناب نمود

سوال: اینکه از منجسات است و باید بنابر قول صحیح عدم عفو باشد، چرا اقرب؟

جواب: اگر در جایی دیگر از بدن باشد، اما این آمده روی قطره دم که قطره دم معفو است. آنکه معفو است، روی معفو چیز دیگری قرار بگیرد، اثری ندارد.

تذکر بر اخذ مبانی تحلیلی و آموزش روش های فقهی

ممکن است تصور بشود که این فرض نادری است و بحث چه فائده دارد؟ جوابش این است که قاعده می دهد، و قدرت استدلال می دهد. بحث استدلال فقهی یعنی توان دادن بر فهم و برداشت و استدلال و استنتاج. لذا این بحث ها می تواند جزء بحث های خوبی باشد ولو موردا کم اتفاق بیافتد. ولی شیوه بحث برای ما مفید است که آشنا بشویم. بعضی اشخاص در نجف مثلا سید باقر صدر قدس الله نفسه الزکیه مثل بقیه تلامذه سیدنا الاستاد سالیان خیلی طولانی نبود در درس فقه، بلکه یک دوره مختصر حدود شش سال، ولی بعد روش را آموخت و قدرت استدلال و شیوه رد فروع بر اصول آموخت. کسی که روش را بلد شد، اگر فرصت شد، یک نکته های خصوصی می گوییم که چطوری باید کتاب ها را مطالعه کنید، و چه کتاب هایی را مطالعه کنید و چطوری مطالعه کنید، این کار شخصی خودتان است تا برسید به اجتهاد. گفته نشود که ما که دنبال مرجعیت نیستیم، ما مرجعیت نگفتیم بلکه اجتهاد می گوییم. کسی که مجتهد بشود، یک مسئله علمی است و یک مسئله معرفتی. مسئله علمی این است که کسی که مجتهد بشود یک قدرت علمی است. یک مجتهد توان تجزیه و تحلیل مسائل مختلف علمی و حقوقی و فقهی و عقلی و فلسفی را دارد. نکته معرفتی آن این است که کسی که در حد اجتهاد برسد، تحت حمایت ویژه آقا امام زمان ارواحنا له الفداء ان شاء الله.

ص: ۸۰۱

فرق اقرب و احتیاط

سوال: اقرب با احتیاط چه فرقی دارد؟

جواب: منظور از اقرب یعنی حکم متعین و در حد فتواست. که اگر فتوا در درجه ابتدایی از فتوا بود، اقرب است و در درجه کامل فتوا بود، اقوی است.

بیان مرحوم آقای خویی (تصویر سه صورت در مسئله)

اما سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مسئله دارای چند صورت است: ۱. قطره بول در محیط اطراف دم اصابت کند، در این صورت شک در تنجیس نداریم. ۲. موضع اصابت دم که دم اقل از درهم است، ثوب باشد و خونی که در ثوب است، کمتر از درهم است و قطره بول روی همان دم اصابت کرده، اما از محل تعدی نکرده، در این صورت هم می گوییم ثوب است و با خون که آلوده بود عفو داشت، الان بول که آمده است که عفو ندارد، این ثوبی است آلوده به خون و به بول، مراجعه می کنیم به عموم ازاله نجاست و حکم می شود عدم عفو. ۳. بول واقع شده است بر دم و دم هم در بدن اصابت کرده، در این صورت بول که روی آن دم افتاده، دو صورت دارد: ۱. بعد از قرار گرفتن بول روی آن قطره دم می بینیم که بول خشک شد و از بین رفت تا موقع صلاه، عین بول که نبود، مراجعه می کنیم که عین بول مرتفع است اما این خونی که معفو بود، الان متنجس شده است، طبق قاعده می گوییم «النجس لا یتنجس ثانیا». بنابراین حکم بر مانعیت زمینه ندارد. (۱)

ص: ۸۰۲

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۷.

صورتی که دم اقل از درهم متنجس به بول هم بشود، مسئله مبتنی بر حمل نجس در نماز است

۲. روی خون افتاده تا وقت نماز، خشک نشـده و هنوز هم عین آن موجود است، در اینجا سیدنا می فرمایـد: امر مبتنی است به جواز حمـل نجس در صـلاه و عـدم جواز حمـل. چون که خون معفو بود، بول روی آن خون قرار گرفته و یک نجس را حمل کرده. آن نجس جای دیگر بدن را که تنجیس نمی کند. نجسـی که قابل تنجیس باشد، مانع است. اما حمل نجسی که لباس و بـدن را تنجیس نکنـد، می شود حمل نجس نه نجاست در ثوب و بـدن. بنابراین مسـئله مبتنی است بر جواز حمل نجس و عدم جواز، اقرب و طبق قاعـده حکم جواز حمـل نجس است. چون از لحـاظ فقهی آنچه دلیـل داریم این است که لباس و بـدن در حال صـلاه متنجس نباشـد اما دلیل نداریم که حامل نجسـی که منجّس نیست، نباشد. بنابراین اقرب و تحقیق جواز حمل نجس است. بنـابراین در این صورت هیـچ اشـکالی وجود نـدارد که گفته شـده است «لاـ یترک الاحتیـاط»، بلکه مجالی برای احتیاط نیست و دلیلی بر مانعیت نداریم. این بنابر این است که بگوییم نجس منجّس است ولیکن نجس متنجس را مجددا تنجیس نمی کنـد. امـا اگر گفـتیم که بنـاء بر تنجیس مجـدد یعنی بـول که روی قطره خـون که قرار گرفته، این خـون را تنجیس کرده منتها تنجیس به بول. در اینجا دو قول بود: ۱. نجس مجددا نجس نمی شود و تحصـیل حاصل است. ۲. اعتباری است، هر نجسی اثر خـودش را دارد، بـولی که روی قطره خـون قرار گرفت، خون را بـاز نجس کرد به یـک نجـاست عارضـی. در این صورت هم مسـئله مبتنی می شود به جواز نجـاست در حـال صـلاه، که این هر دو صورت را شامـل می شود چه بول خشک شـده باشـد یا خشک نشـده باشـد. چون که نجس مجـددا شـده است اما خود آن خون معفو بود و دیگر بـدن و لباس را با نجاست عارضـی تنجیس نمی کنـد، پس برمی گردد به مسئله اول که می شود حمـل نجس. ملاک حمل نجس این است که آن نجسـی را که آدم همراه دارد، به لباس و بـدن آدم تنجیسـی نکند اما همراه باشد. تنجیس آن است که نجسـی است ولی بدن و لباس آدم را آلوده می کنـد. در اینجا بولی که روی قطره دم افتاده، تنجیس نمی کنـد و فرض این است که از محل دم فراتر نرفته و تنجیس نمی کند. آن دم هم معفو بود، بنابراین حمل نجس می شود.

مبنای سید خویی بر جواز حمل نجس در نماز است

آیا حمل نجس حال الصلاه جایز است؟ بنابر مبنای سید جایز است.

اگر حمل نجس در نماز ممکن نباشد، مبنای آقای حکیم تقویت می شود

و اگر گفتیم حمل نجس در حال صلاه جایز نیست، باید مبنای سید الحکیم را تقویت کنیم که می فرمود: حمل نجس در حال صلاه جایز باشد یا نباشد، ولی در این مورد صدق اقامه صلاه در نجس است. اگر عرفا صدق صلاه در نجس محقق بشود، حکم به مانعیت صادر می شود، اما اگر گفتیم که حمل نجس است نه اینکه صلاه در نجس باشد، از آنجا که حمل نجاست در صلاه مانعی ندارد، بنابراین در این فرض از مسئله مانعی وجود ندارد و حکم همان صحت است و عفو دم اقل به قوت خود باقی است.

سوال در مورد معنی حمل نجس

سوال:

جواب: در لباس و بدن اگر تنجیس صورت بگیرد شرعا، مثل بول در بدن اصابت کرد که تنجیس است. یا دم به اندازه بیشتر از درهم در بدن اصابت کرد و شد تنجیس. اما اگر نجسی بود و در بدن بود، اما تنجیس نکند. ملاک تنجیس و عدم تنجیس است که اگر تنجیس نکند، می شود حمل. یک قطره بول است روی یک قطره کمتر از درهم خون قرار گرفته، تنجیس نمی کند. تنجیس که نکند، ذاتش نجس است که همراه مکلف است ولی تنجیس نمی کند، این حمل نجس است. بنابراین حمل نجس بنابر فتوا و رأی تحقیقی از صاحب جواهر تا سیدنا الاستاد این است که حمل نجس در حال صلاه اشکالی ندارد.

ص: ۸۰۴

سوال: در حمل نجس باید به عرف مراجعه کرد یا از مسائل تخصصی است.

جواب: در اینجا به دقت فقهی و اصولی باید مراجعه کرد و مسامحه عرفی را اینجا مجالی نیست. بنابراین براساس دقت فقهی و اصولی می بینیم که تنجیس چیزی است و حمل نجس چیز دیگری است که می شود حمل نجس و اشکالی نیست و احتیاط هم جا ندارد، بنابر شرحی که سیدنا الاستاد دادند.

فرق عرف و سیره (نظر و عمل)

سوال: ملاک رجوع به عرف چیست؟

جواب: بحث عرف یعنی نظر عرف مرجع است در تعیین معانی الفاظ و تشخیص ظهورات عرفیه. فرق بین سیره و عرف این است که نظر عرف مربوط می شود به فهم معانی از الفاظ، و سیره هم مربوط می شود به عمل. بنابراین مرجعیت عرف اینجاست.

نظر صاحب کفایه در حوزه دخالت عرف

اصطلاح مشهور کفایه الاصول این است که مرجعیت عرف اختصاص دارد به تعیین معانی الفاظ نه در تطبیق مفاهیم بر مصادیق که در تطبیق مفاهیم بر مصادیق دقت و تخصص می طلبد و از قلمرو عرف بیرون است.

در فقه دقت عقلائی قابل اعمال است نه دقت عقلی

می گویند در فقه جایی برای دقت عقلی نیست، گفتیم دقت در کار است که دقت عقلی نیست اما دقت عقلایی است. لذا در اصول ما دقت لازم داریم منتها دقت عقلایی است نه دقت عقلی.

ص: ۸۰۵

سوال: النجس لا یتنجس ولی انتقال وصف خباثت از بول به خون معفو امکان پذیر است،

جواب: انتقال وصف تنجیس درست نمی کنـد بلکه در اثر فرق می کند. در صورتی که تنجس نبود، تحت عنوان تنجیس بدن و لباس قرار نمی گیرد، پس تحت عنوان حمل نجس است.

سوال و جواب: فرق بین قرار گرفتن بول روی دم اقل از درهم در بدن یا لباس

سوال: در صورت دوم چه فرقی بین ثوب و بدن وجود دارد؟

فرق این دو تـا این است که دربـاره ثـوب این شـد که ثوب است و یـک قطره خون است، در صورتی که خون آمـده به ثوب، خون معفو بوده. بول که آمـد روی دم، ثوب در عین حالی که نجاست دمویه داشت و معفو بود، نجاست بولیه آن معفو نیست. چون بول روی لبـاس است و عفو به بول نخورده. امـا در بـدن گفـتیم خونی که در بـدن معفو بود، بولی که روی این قطره دم قرار گرفت، در صـورت خشـک شـدن می بینیم که تنجیس نیست و عین خون هم بـاقی نیست و عین بول هم نیست، و اثر هم نیست و تنجیس نمی کند، چه دلیلی بر مانعیت داریم.

سوال: خشک شدن بول که مزیل شرعی نیست.

جـواب: مزیـل شـرعی نیست، امـا عین نجـاست که برطرف شـده است. در صـورتی که بول روی دم بود، یـک نجسـی بود که تنجیس نـداشت، یـا بایـد گفته بشود که اصـل بول است یـا گفته بشود روی تنجیس است، نه تنجیس است و نه عین، بنـابراین دلیلی بر تنجیس وجود ندارد. اما اگر خشک نشده بود و بول باقی بود، مسئله مربوط می شود به جواز حمل و عدم آن.

ص: ۸۰۶

تفسیر آیه ۳۱ آل عمران درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام ۹۳/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه ۳۱ آل عمران درباره ولایت اهل بیت علیهم السلام

آیه ۳۱ آل عمران

آیه ۳۱ سوره آل عمران: قال الله تعالی: «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله و یغفر لکم ذنوبکم و الله غفور رحیم».

ترجمه آیه

ابتداء براساس شیوه بحث مان آیه را ترجمه می کنیم، بعد دقت و بعد هم مراجعه به روایت. ترجمه: خدای متعال خطاب به پیامبر اعظم صلی الله علیه و آله و سلم می فرماید: بگو ای پیغمبر اگر که شما خدا را دوست دارید، اثر دوستی خدا این است که من را متابعت کنید، تا شما را خدا دوست داشته باشد و گناهان شما را خدا ببخشد و خدا بخشنده و مهربان است.

اما دقت در آیه

اما با دقت در آیه می بینیم که قضیه شرطیه است و برای مردمی که بنده خدا هستند، خطاب آمده است که بگویید اگر خدا را دوست دارید یعنی اگر بنده خدا هستید، اگر با خدا آشنا هستید، اگر از خدا بیگانه نیستید، اگر عصیان گر نیستید، مطیعید، من را متابعت کنید. این فاتبعونی که جزای شرط شده است، به یک فعل شرطی که آن هم محبت خداست که اگر کسی محبت خدا نداشته باشد، از عبودیت بیرون است. می بینیم که نیاز به دقت دارد و معنای «فاتبعونی» چه باشد؟ آنهایی که می خواهند از زیر بار ولایت سرباز بزنند، می گویند «فاتبعونی» یعنی «ما أمرکم النبی فخذوه»، این مطلب هم تا حدودی می شود مصداق اتباع باشد، ولی این «فاتبعونی» قابل تطبیق است به اینکه امر و نهی آن اطاعت بشود، چرا به اوامر و نواهی نگفته و چرا اجمال به کار رفته؟ فاتبعونی یک نکته دارد. اتباع از پیامبر بکند.

ص: ۸۰۷

منظور از فاتبعونی

در بحث تحقیقی می بینیم که اتباع در حقیقت عبارت است از اطاعت پیامبر در امر مهمی که سرنوشت ساز برای دین و آیین و مذهب باشد. پس ممکن است منظور از فاتبعونی اتباع و متابعت کنید مرا تا خدا شما را دوست بدارد، و خدا شما را مغفرت کند و گناهان شما را عفو کند. هر چه بودید مخالفت کردید، خدا عفو می کند، به شرط اینکه متابعت از پیامبر بکنید که یعنی پیامبر برای ادامه دین و برای استمرار دین اسلام راه تعیین کرده، این تطبیق می کند به «یحببکم الله». اتباع از پیامبر بکنید که دین زنده بماند و خدا شما را دوست داشته باشد و ذنوب شما مورد غفران قرار بگیرد. در مرحله سوم اتباع از پیامبر یعنی انتصاب ولی برای مردم، تعیین خلیفه و جانشین و ولی و وصی برای مردم، اینجا اتباع پیامبر است. به عبارت دیگر اتباع اطلاق

دارد و تعیین ولی را قطعا در حد قـدر متیقن شامل می شود. بعد می گوییم انصـراف دارد اتباع به این امر، چون اوامر و نواهی الهی اتبـاع پیـامبر بالعنـایه است، در حقیقت اطـاعت امر خـداست. و امـا درباره ولایت و تعیین ولایت، این مسـتقیما اتباع پیامبر است. «فاتبعونی یحببکم الله» و آثار دیگر که «یغفر لکم ذنوبکم و الله غفور رحیم».

مراجعه به تفاسیر و نصوص

اما مراجعه کنیم به تفسـیر و نصوص، که در تفسـیر عیاشـی این اتباع در نص به حب تطبیق شده است که ما از مجموع اسـتفاده می کنیم که منظور از این اتباع و از این حب، اتباع و حب آل البیت است.

روایت تفسیر عیاشی

روایت اول: عن ابی عبیده الحذاء که از اجلاء و ثقات اصحاب امام باقر علیه السلام است، «قال دخلت علی ابی جعفر فقلت بأبی انت و امی ربما خلا بی الشیطان فخبثت نفسی ثم ذکرت حبی ایاکم و انقطاعی الیکم فطابت نفسی»، عرض کردم گاهی شیطان در دل من نفوذ می کند، نفس من را آلوده می کند و وساوس و خطورات در ذهنم وارد می شود، علاجش چه باشد؟

نکته ای در خطورات

در اینجا یک نکته توصیه ای بگویم، خطورات از آیات الهی است، برای اینکه خطورات منفی که در ذهن می آید، نه رنگ فلسفی ندارد و نه رنگ علمی و نه فطرت که تقاضای فطرتی هم نیست، یک چیز آزاردهنده با فشار وارد می شود، پس می بینیم از لحاظ تحقیقی چیزی که نه ریشه فلسفی و تعقل دارد و نه ریشه علم و تجربه دارد و نه ریشه فطرت و ذاتیات دارد، چیزی که وارد می شود، چه باشد؟ از لحاظ تحقیقی معماست. این معما را قرآن جواب داد که «القی الشیطان فی امنیته» (۱) . از لحاظ علمی تحقیقی به دقت راه حل ندارد، چون خود آدم که نمی خواهد. و ثانیا دو تا علاج دارد، در مقدمه علاج اولا خطورات گناه نیست، نگران نباشید. بی تفاوت باشید و حساس نباشید که حساس بودن جا برای شیطان باز می شود و جلوتر می آید. و دو تا علاج دارد، یک علاجش ذکر خداست که در روایت دارد «لا اله الا الله»، هر موقع آمد هر گونه وسوسه حتی در برابر گناه، یک مرتبه جوانی است که یک جذب رویت اجنبیه یا مسائل غیبت حساس می شود، تمام این خطرات و خطورات معالجه دارد که معالجه اول آن ذکر الله ده بار «لا اله الا الله» بگویید، همان جا خنثی می شود. معالجه دوم که این روایت گفته است که به ذهنم از خطورات و وساوس می آید که اعم به معنای خاص یا کشش های باطل به طرف گناه، در اینها یک مرتبه حب شما را یادآور می شوم که من علی را دوست دارم و من مولایم را دوست دارم، روایت می گوید تا رسیدید که مثلا غرور آمد یا کینه آمد، دم یک خطر گناه قرار گرفتید، دیدید که خود در اختیار نیست، یک مرتبه بگویید یا علی مدد من تو را دوست دارم.

۱- حج/سوره۲۲، آیه۵۲.

سوال: غیر معصوم کسی می تواند خطورات را کنترل کند؟

جواب: ریشه آن همان است که سلمان رشدی آیات شیطانی است که از آن استفاده کرده بود. در این آیه اطلاق دارد که حتی انبیاء که «القی الشیطان فی امنیته». جوابش این است که آن آقا سلمان رشدی استفاده کرده بود که شیطان نفوذ می کند منتها معنا را نفهمیده بود. القاء تقریبا یک نشان دادن است ولی برای انبیاء و اولیاء اصلا در همان حدی که خودش را نشان می دهد، قدرت نفوذ ندارد. اما برای افراد عادی آنهایی که اهل ایمان هستند، وارد می شوند و ممکن است در عمل منجر نشود ولی در حد آزار دهنده است. و اما برای کسی که ایمانش محکم نیست، وارد می شود و می برد. علاج دوم آن ذکر محبت ائمه است. روایت می گوید: «ثم ذکرت» نفس ام تحت تاثیر شیطان قرار گرفت، آنگاه یادآور شدم دوستی خودم را با شما که شما را دوست دارم، من پیامبر و علی و فاطمه و حسن و حسین و اهل بیت را دوست دارم، بعد هم انقطاعی الیکم یعنی در مسیر شما هستم، که «سلم لمن سالمکم و حرب لمن حاربکم»، اینکه به یادم آمد، دیگر شیطان و رسوبات شیطان از ذهنم فرار می کند و دور می شود. «فقال: یا زیاد ویحک و ما الدین الا الحب»، وای بر تو آیا دین غیر از حب چیز دیگری است؟ دین یعنی حب. این حبی که می گویید عین دین است.

ص: ۸۱۰

منظور از اینکه دین غیر از حب نیست

تلقی نشود که دوست داشتن عادی که بندگان خدا را دوست داشته باشید و اهل دوستی و محبت باشید، این دین است، نه آنکه دین است و آن دینی که خود حب است، آن حب عبارت است از حب پیامبر و ائمه، آن دین است، اصل دین حب الله و حب الرسول و حب الائمه است. این معنای دین است. امام که این روایت را گفت و شرح داد، به این آیه تطبیق کرد و تفسیر کرد که «الاـ تری ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله» (۱) ، اگر دوست دارید خدا را، مرا متابعت کنید که خدا شما را دوست بدارد. در این حدیث از مجموع سوال و جواب این مطلب استفاده شد که حبی که بشود دین و متابعت پیامبر به حساب بیاید، حب ائمه اطهار است، دوستی اهل بیت است.

روایت دیگر

روایت دوم: امام باقر علیه السلام از برید عجلی «کنت عند ابی جعفر علیه السلام اذ دخل علیه خادم من خراسان»، پیش امام باقر علیه السلام بود که یک فردی وارد شد از خراسان، ماشیا پیاده آمده بود، «فأخرج رجلیه و قد تغلفتا» پاهایش در اثر پیاده روی در غلاف شده بود که آن را باز کرد، «و قال: أما و الله ما جائنی من حیث جئت الا حبکم اهل البیت»، قسم به خدا من را نیاورد اینجا با این سختی ها مگر حب شما اهل بیت، «فقال ابوجعفر: و الله لو أحبنا حجر حشره الله معنا». و بعد فرمود: «و هل الدین الا الحب»، حبنا بود و داعی بر آمدن از خراسان تا مدینه حب اهل بیت بود و امام هم فرمود که حب نقش آن این است، و بعد فرمود: «هل الدین الا الحب»، تطبیق کرد که «ان الله یقول قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله». (۲)

ص: ۸۱۱

۱- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۷، ح ۲۵.

۲- تفسیر عیاشی، محمد بن مسعود عیاشی، ج ۱، ص ۱۶۷، ح ۲۶.

روایتی از اصول کافی در باب حب فی الله و بغض فی الله

یک روایتی را از اصول کافی از امام صادق علیه السلام تا اینجا که گفته شد «لکل ما قلتم فضل و لیس به و لکن اوثق عری الایمان الحب فی الله»، همه چیزهای را اسم برد راوی از صیام و زکات و صلاه و حج و جهاد و همه، امام صادق فرمود: پیغمبر فرموده است همه اینها فضل است ولی محکم ترین ریشه ایمان الحب فی الله و البغض فی الله است، و بعد ترجمه کرد که «توالی اولیاء الله و التبری من اعداء الله» (۱) ، این محکم ترین ریشه ایمان، تولی و تبری است.

معنای حب فی الله و بغض فی الله

و حب فی الله یعنی تولی و بغض فی الله یعنی تبری. این معنای حب لله و بغض لله است، این نیست که با کسی مخالفت دارد بگوید این آدم خیلی درستکاری نیست، قربه الی الله با او بدم، این بغض لله نیست، بغض لله برای اعداء آل البیت است. الحب لله برای این نیست که دوستش را بگوید قربه الی الله دوست بدارد، حب لله ولایت است، تولی اولیاء الله است. روایت دیگر از امام باقر می فرماید: «من کان لله مطیعا فهو لنا ولی»، اطاعت خدا اگر کسی بکند، منتهی می شود به اطاعت مولی امیرالمومنین، و منتهی می شود به اطاعت آقا بقیه الله الاعظم. «و من کان لله عاصیا فهو لنا عدو»، کسی که تقوا ندارد و ادعای ولایت و پیروی اهل بیت را بکند، خود اهل بیت می گوید «فهو لنا عدو». «و ما تنال ولایتنا الا بالعمل و الورع»، ولایت ما نمی رسد مگر به وسیله عمل صالح و ورع و زهد و پارسایی. یعنی اگر کسی می خواهد اهل ولایت مولی باشد، مصداق آیه محبت باشد، و مورد محبت خدا قرار بگیرد، پایبند به واجبات و محرمات بر اساس امامت و ولایت بقیه الله الاعظم ارواح العالمین لتراب مقدمه الفداء.

ص: ۸۱۲

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۷۵، کتاب ایمان و کفر، ب الطاعه و التقوا، ح ۴.

توضیح و تحقیق تکمیلی درباره مسئله هشتم ۹۳/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: توضیح و تحقیق تکمیلی درباره مسئله هشتم

مسئله هشتم این بود که اگر نجاست دیگری بر دم کمتر از درهم اصابت کند و از محل تعدی نکند و به ثوب نرسد، محل اشکال است و احتیاط ترک نشود. این بحث را شرح دادیم،

مسئله دو صورت دارد

رسیدیم به آنجا که سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه یک تفصیلی دادند که خلاصه تفصیل ایشان این است که بولی که روی دم معفو بیافتد، دو صورت دارد که یا دمی است و بولی روی دم که از محل تعدی کرده اما در عبارت آمده که بولی در غیر موضع دم باشد که در آن صورت جزء مسئله نیست. بنابراین صورت اول این است که بول بیافتد روی قطره دم و از محل تعدی کند. اما دو صورت دیگر این است که محل دم معفو دو حالت دارد: ۱. ثوب متنجس به دم است، هرچند دم نباشد، و آن مقدار دمی که معفو بوده. اینجا اگر بول اصابت کند، سید فرمود: معفو نیست، چون مراجعه می کنیم به عموم ازاله نجاست از ثوب و بدن، الان این بول که قرار گرفته روی این ثوب متنجس، دلیل ازاله وجوب نجس از ثوب و بدن شامل این می شود. (۱)

سوال: مبنا این بود که دم معفو نجس نیست

ص: ۸۱۳

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۷.

سوال: بنابر مبنایی که قائل شدید که دم معفو نجس نیست و حالا این لباسی اصابت کرده به دم اقل از درهم، نباید تعبیر بشود به ثوب متنجس، بلکه باید به ثوبی که اصابت کرده به آن دم اقل از درهم.

جواب: اولاـ بنده در حد یک شرح گفتم که رفع اثر نجس با بقاء نجاست عند التحلیل قابل قبول نیست، چون نجاست همان اثرش است و اثرش که رفع بشود، نجاست بدون اثر معنی ندارد، ما عند التحلیل گفتیم. اما منظور از نجاست همان اثر و مانعیت آن است، اگرمانعیت رفت، ذاتا چیزی به عنوان یک اثر وضعی یا یک حالت وضعی نداریم. بعضی از محققین مثل صاحب حدائق این مطلب را تایید کرده بودند. اما براساس مشی فقهاء و بیان سیدنا الاستاد که ما شرح می دهیم. ایشان می فرماید: دو صورت بیرون نیست: یا متنجس است و یا خود دم. اگر متنجس بشود حتی فرض شود که متنجس الان خون در آن نیست اما متنجس است و معفو هم است، روی این معفو یک نجس دیگر بول آمد، سید می فرماید: حتی اگر بگوییم متنجس دوباره نجس نمی شود، با آن هم می توانیم بگوییم که حکم عدم عفو است، چون یک امر وجدانی است. ثوب است و بول هم به آن اصابت کرده، ما مراجعه می کنیم به عموم ازاله نجس از ثوب. و اما اینکه قطره بول افتاد روی خود آن خون، نه

روی ثوب متنجس، در این صورت «النجس لا یتنجس» که یک امر وجدانی است و در اینجا می گوییم این بولی که روی این قطره دم قرار گرفته که این دم حکمش معفو است، این بـولی که اینجـا است، دم را که دوبـاره نجس نمی کنـد شـرعا و عقلا تحصیل حاصل است،

ص: ۸۱۴

تحصیل حاصل به دو شکل است

و تحصیل حاصل به دو شکل است: تحصیل حاصل رائج و تحصیل حاصل مردود که آن در صورتی است که اگر شئ ای حاصل باشد شرعا و آن را دوباره بخواهید حاصل بکنید، این می شود تحصیل حاصل رائج. اما اگر شئ حاصل باشد تکوینا و آن را تشریعا بخواهید طلب تحقق بکنید، می شود مردود تحصیل حاصل که آن وجودش تکوینی است و آن را بخواهید تشریعا بطلبید و حاصل بشود. اردئ انواع تحصیل حاصل این است و اینجا هم می شود از اردئ انحاء تحصیل حاصل که نجاست واقعا حاصل است و خون وجود دارد، با وجود خون باز هم بگویید خون نجس بشود، اردئ انحاء تحصیل حاصل است. بنابراین خون معفو است، بول آمد، اینجا سید می گوید ما از باب حمل نجس است. در اینجا بول که اثر نکرد به خون چون خون را نجس نمی کند، مقدار خونی که اینجا بود، کمتر از درهم بود و تنجیس نمی کند، چون معفو است. پس تنجیس نیست، از سوی دیگر می بینیم که واقعا یک بول است و واقع بود، اما تنجیس نیست. مثلا یک شیشه خون را خوب ببندید و به جیب بگذارید، واقعا که خون است و تنجیس نیست، این را می گویند حمل نجس. معیار حمل نجس این است که نجس همراه آدم است، دو صورت بیشتر ندارد: یا این نجسی که همراه آدم است، تنجیس می کند و به اندازه یک درهم خون ریخت به لباس و تنجیس کرد یا قطره خون که همراه آدم است، تنجیس نمی کند، در صورتی که تنجیس نکند، وجدانا حمل نجس است. چون حمل نجس یعنی همراه داشتن نجسی که تنجیس نمی کند. بنابراین اگر گفتیم که حمل نجس در حال صلاه اشکال ندارد که اکثر فقهاء بر این هستند. که در اینجا نمازش اشکال ندارد و در تعلیقه می فرماید که متن آمده: «لا یترک الاحتیاط»، ایشان می فرماید: «لا بأس بترک الاحتیاط».

ص: ۸۱۵

سوال و جواب

سوال: اگر روی لباس انسان یک نجاست بیافتد، آیا نجس نمی شود؟

جواب: اگر یـک مانعی است در لباس و آن شـئ پاکی است که بالاخره خون ریخته، در حقیقت خون به لباس ریخته و نجس است. و اما خون معفو است.

سوال:

جواب: مانع معنایش این است که خون از تنجیس بیافتد. روی یک جرمی بیافتد که روی لباس است، به لباس نجاست خورده. بنابراین این نجسـی که همراه آدم است، یا تنجیس می کنـد یا تنجیس نمی کند، اگر تنجیس می کند، منجس است و متنجس می شـود و اگر تنجیس نمی کنـد مثلاـ یـک آدامسـی اسـت که روی لبـاس آدم و روی آن خـون بیایـد و به لبـاس نرسـد، آن آدامس می شود جزء لباس و آن دیگر چیزی نیست که مانع نباشـد. مانع آن است که خود آن شـئ یا نجس را حبس کند مثل شیشه یـا مثـل خـون معفو که کمـتر از درهم است، بول را در احـاطه قرار داده و تنجیس دیگر نمی کنـد، بعـد از اینکه تنجیس نباشد، غیر از اینکه حمل نجس است، چیز دیگری نیست.

سوال:

جواب: تنجیس معنـایش این است که نجسـی که همراه آدم است، به لباس و بـدن آدم تاثیرگـذار است. خونی که معفو است، در بـدن و لبـاس آدم تاثیرگـذار نیسـت و تنجیس نمی کنـد. فرض کنیـم که این خـون یـک حفره ای داشت و این حفره دری داشت، داخـل این حفره از خون یک قطره بول گـذاشتیم و در را هم بستیـد، هم نجس همراه است اما داخل یک حفاظ اسـت که بیرون نمی رود. واقعیت همین است که این در محیطی قرار گرفته به نـام دم معفـو، خـود آن بـول که در محیـط معفـو قرار بگیرد، به خون رسیده و به لباس نرسیده، تنجیس نیست، بنابراین حمل نجس است.

ص: ۸۱۶

اما تحقیق

اما تحقیق آنچه در این رابطه گفته می شود این است که عدم تنجیس نجس با عدم تنجیس منجس باید فرق کند. مطلب دیگر این است که «النجس لاـ یتنجس» نه اینکه بگوییم «المتنجس لا یتنجس». تحقیق این است که «النجس لا یتنجس» اما «المتنجس یتنجس». لـذا در مسئله اول که گفـتیم حکم به عـدم عفـو می کنیم که متنجس بود و روی متنجس یـک قطره بول آمـده بود، آنجا قاعـده النجس دیگر نیست و المتنجس است و باید بگوییم «المتنجس یتنجس». دم دوباره نجس نمی شود که وجدان هم همین است، اما اگر شـئ ای به خون متنجس شـده است، شـرعا یتنجس. چون می بینیم اگر بول دوباره آمـد، شـرعا باید مرتین تخییر کنیـد و حکـم فقهی است. همین حکم فقهی را کشـف انی می کنیم که «المتنجس یتنجس». بنـابراین اگر ثـوب متنجس باشد و بول روی آن اصابت کند، «المتنجس یتنجس» مضافا بر اینکه عموم ازاله رفع نجس از ثوب هم که سـید فرمود، به قوت خود باقی است.

مرحوم حکیم می فرماید:در این صورت صلاه فی النجس صدق می کند

مطلب دوم این است که در این مسـئله قطعا حمل نجس است اما از سوی دیگر سـید الحکیم فرمود: در این صورت الصـلاه فی النجس است و صدق می کند. بعد که مراجعه کنیم، می بینیم که حمل نجس مسـئله ای است که نیاز به دقت دارد و اما صـلاه فی النجس در مسـئله طبـق متفـاهم عرف اسـت. بنـابراین در صـورت دوران امر بیـن فهـم عرف و فهـم برخواسـته از دقـت، در شرعیات فهم عرف مقدم است. پس از آنکه فهم عرف را مقدم داشتیم، این مکلف با این وضـعیت صـلاه در ثوب نجس اقامه می کند عرفا، بنابراین براساس عرف می گوییم صلاه در نجس صدق می کند. (۱) شرح و توجیه سید الحکیم متین به نظر می رسـد و در نتیجه فتوای متن که «الاحتیـاط لا یترک» در مثل چنین موردی فتوای درستی خواهـد بود و از عمومات ازاله هم می توانیم استفاده کنیم. بنابراین فتوا همان است که در متن عروه آمده است.

ص: ۸۱۷

۱- مستمسک العروه الوثقی، سید محسن حکیم، ج ۱، ص ۵۷۹.

سوال: طبق مبنای خودتان قائل به حیطه عرف در این زمینه نیستید.

جواب: گفته ایم که در فهم مسائل دقیق از ادله گاهی فهم عرف داریم و احیانا دقت های اصولی داریم. همیشه فهم عرف سراسری حاکم نیست، بلکه گاهی فهم عرف است و گاهی دقت اصولی است. اما اگر امر دائر شد بین اینکه دو تا وجهی است که یک وجه مسلما فهم عرف است و یک وجه مسلما دقت اصولی است، اینجا فهم عرف مقدم است از باب حجیت ظهور. دو وجه است که یک وجه کاملا عرفی است و یک وجه دقت اصولی است، حمل نجس است و بعد از اینکه دو وجه با هم تعارض بکنند، هر کجا در بحث های فقهی وجه عرفی به تمام معنا که درست باشد و وجه اصولی که درست باشد، تعارض بکنند وجه عرفی مقدم است، برای تقدم ظهور بر استنباط و احتمال. بحث های دقت های عقلی احتمالات عقلی است و براساس تقدم ظهور بر احتمالات، نظر عرف مقدم است بر دقت اصولی.

ادامه بحث از ما یعفی عنه فی الصلاه ۹۳/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادامه بحث از ما یعفی عنه فی الصلاه

سید طباطبایی یزدی قدس الله نفسه الزکیه در ادامه بحث از ما یعفی عنه فی الصلاه می فرماید: «الثالث مما یعفی عنه ما لا تتم فیه الصلاه من الملابس کالقلنسوه و العرقچین و التکّه و الجورب و النعل و الخاتم و الخلخال و نحوها بشرط أن لا یکون من المیته و لا من اجزاء نجس العین کالکلب و اخویه و المناط عدم امکان الستر بلا علاج فان تعمم أو تحزم بمثل الدستمال مما لا یستر العوره بلا علاج».

ص: ۸۱۸

سومین مورد از موارد نجاساتی که نماز در آن مورد عفو است

می فرماید: سومین مورد از موارد نجاساتی که در قلمرو عفو قرار گفته است از ملابس است، از این ملابس قلنسوه کلاه، عرقچین یک کلاه نازکی که معمولا سفید است و زیر عمامه است. اما قلنسوه کلاه برای کلاه دارانی که بدو عمامه است. و تکه بند شلوار است که این هم فارسی است. و جورب هم که جوراب است و نعل همین کفش است و خاتم که انگشتر است و خلخال که دستبند است، و نحو اینها مثلا گردنبند اینها اگر نجس باشند، در حال صلاه مورد عفو است.

یک خصوصیت و یک شرط

یک خصوصیت دارد و یک شرط، خصوصیتش این است که این اشیایی که گفته شد از لحاظ مساحت و اندازه در حد باشد که ستر عورتین بوسیله آن ممکن نباشد. شرط آن هم این است که باید از اجزاء میته و اجزاء نجس العین نباشد. با این خصوصیت و این شرط این موارد عفو می شود و در نماز اشکالی ندارد. در عین حالی که حمل نیست، لباس است. مسئله حمل نجس بحث جدایی است. کلاه حمل نیست و لباس و تلبس است. حمل آن است که نه تلبس به آن داشته باشد و نه در

جسم و وجود خودش از آن استفاده نکند، همراه آدم است. مسئله حمل که دستمال است، بعدا بحث می شود که اگر دستمال نجسی باشد در جیب آدم، چه می شود.

ص: ۸۱۹

کلام صاحب جواهر در استدلال به این مورد

صاحب جواهر قدس الله نفسه الزکیه در جهت استدلال به این مطلب می فرماید: عفو در این مورد، درباره متنجس از ملابسی که ستر عورت نکند، مثل جوراب و بند شلوار و کلاه و غیره، بین فقهاء اختلافی وجود ندارد، «بل الاجماع»، و بعد از اجماع هم می فرماید: روایاتی در این رابطه وجود دارد که عبارت است از موثقه زراره و مرسل حماد که کالصحیح است و مرسل ابن سنان. (۱)

صحیحه زراره

حدیث شماره ۱: محمد بن الحسن باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، اسناد شیخ به محمد بن علی بن محبوب درست است. محمد بن علی بن محبوب هم که نه تنها از ثقات بلکه از فقهای امامیه است. عن محمد بن الحسین که از اجلاء و ثقات است و توثیق خاص دارد. عن علی بن اسباط که دارای توثیق خاص و معتبر است. عن علی بن عقبه که توثیق دارد اما احتمال فطحی بودن درباره اش وجود دارد، لذا این روایت را گفتیم موثقه زراره بخاطر علی بن عقبه. عن زراره عن احدهما علیهما السلام، این احدهما هرچند ظاهرش می نماید که مضمره باشد، اولا مضمره زراره است و ثانیا احدهما که آمد قرینه است که من احد الصادقین علیهما السلام است. «قال کل ما کان لا تجوز فیه الصلاه وحده فلا بأس بان یکون علیه شئ مثل القلنسوه و التکّه و الجورب بان یکون علیه الشئ» (۲) . می فرماید: هر آن چیزی که به تنهایی نمی شود از ملابس به آن چیز نماز به جا آورد، یعنی به تنهایی ستر عورت نمی کند، هیچ مانعی ندارد که آن متنجس باشد، بأن یکون علیه الشئ، که معلوم است منظور از شئ، شئ از نجاسات است. در باب نجاسات در بحث از نجاسات است. مثال زده است به کلاه و بند شلوار و جوراب. ممکن است در مثال گفته شود که در جوراب که جوراب های خیلی بلندی و دارای کششی که قابلیت انبساط دارد، ستر عورت می کند، اولا ـ جوراب هایی که آن زمان بوده، به این صورت نبوده و در متن توضیح آن را دادیم به شرط اینکه ستر عورت نکند. سند روایت درست است و دلالت آن کامل است.

۱- جواهر الکلام، شیخ محمد حسن نجفی، ج ۶، ص ۱۲۸.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۴۵، ابواب نجاسات، ب ۳۱، ح ۱، ط اسلامیه.

اجماع مدرکی و تعبدی بعد از تطور اصول بوده

صاحب جواهر از یک سو اجماع گفت و بلا- فاصله روایات را گفت که می شود اجماع مدرکی اما اجماع مدرکی را به استدلال های صاحب جواهر نمی توانیم وارد بکنیم، برای اینکه اجماع مدرکی بعد از تطور اصول و بعد از شیخ انصاری آمده و در زمان صاحب جواهر، بحثی به نام اجماع مدرکی و تعبدی نبود.

مرسله حماد

روایت دوم مرسله حماد که می فرماید کالصحیح. و باسناده که روایت اول که آمده باشد محمد بن حسن باسناده، روایت دوم که باشد باسناده هم مربوط می شود به محمد بن حسن شیخ طوسی. عن سعد بن عبدالله که همان سعد بن عبدالله اشعری است که از اجلاء و ثقات است. و اسناد شیخ به سعد بن عبدالله هم درست است. عن محمد بن الحسین عن ایوب بن نوح که توثیق خاص دارد. عن صفوان بن یحیی و عن محمد بن یحیی الصیرفی، اینجا که عطف بود یعنی راوی هم صفوان است و محمد بن یحیی صیرفی است. محمد بن یحیی صیرفی هم آنچه تتبع است، توثیق خاصی درباره اش نتوانستیم به دست بیاوریم ولی اینجا در کنار صفوان است. عن حماد بن عثمان که از اصحاب اجماع است. عمن رواه که مرسله شد، عن ابی عبدالله علیه السلام، صاحب جواهر می فرماید: این مرسلی است که کالصحیح است، که به خاطر صفوان و حماد است. صفوان که از مشایخ ثلاث است که شیخ طائفه در بحث حجیت خبر در کتاب عده فرموده است: «صفوان و بزنطی و ابن ابی عمیر لا یرسلون الا عن ثقه». مشایخ این شیوخ ثلاث اعتبار دارند و موثق هستند. پس صفوان نقل کرده از حماد و عمن رواه هم می شود جزء مروی عنه صفوان با یک واسطه. و خود حماد که از اصحاب اجماع است.

ص: ۸۲۱

مروی عنه اصحاب اجماع موثق است

در اصحاب اجماع گفتیم که تحقیق این است که اصحاب اجماع برای این موثق نشدند که خودشان فقط موثق باشند که این بقیه موثقین هم این وصف را دارد، بلکه اجماع وجود دارد بین اصحاب که مروی عنه اصحاب اجماع مورد اعتبار و اعتماد است. ما بعد از رفع اشکال و تحقیق که در رجال بر این شدیم که اخذ به قدرت متیقن می کنیم که قدر متیقن آن اولین راوی که اصحاب اجماع از او نقل می کند، آن منقول عنه بدون واسطه می شود مورد تصحیح و تایید. بنابراین اینجا حماد بن عثمان عمن رواه، مروی عنه بلا واسطه است که مورد اجماع اصحاب است که اصحاب اجماع دارند که مروی عنه آنها مورد اعتماد و اعتبار است.

فرق بین مشایخ ثلاث و اصحاب اجماع

سوال: فرق بین مشایخ ثلاث و اصحاب اجماع چیست؟

جواب: فرق بین اصحاب اجماع و مشایخ ثلاث این است که اولا آن متنی که درباره مشایخ ثلاث با آن صراحت آمده، درباره اصحاب اجماع ابهام دارد و متن به آن وضوح نیست، ظهور دارد اما صریح نیست. متن درباره مشایخ ثلاث صریح است که «لا یرسلون الا عن ثقه». اما متنی که درباره اصحاب اجماع آمده که «قد اجمعت الاصابه علی تصحیح ما یصح عن هولاء». این تصحیح ما یصح ظهور دارد بر اینکه مروی عنه مورد اعتماد باشد ولی اختلافی هم وجود دارد که سید می گوید منظور از این تصحیح یعنی حرف خودشان اعتبار دارد. و بعد هم درباره مشایخ ثلاث موثقین مجمع علیه و متسالم علیهم مثل نجاشی در همین کتاب رجال نجاشی درباره ابن ابی عمیر این مطلب را آورده که اصحاب به مراسیل آن اعتماد دارند. «عن ابی عبد الله علیه السلام فی الرجل یصلی الخف الذی قد اصابه القذر فقال اذا کان مما لا تتم فیه الصلاه فلا بأس» (۱) ، می فرماید: سوال شد درباره کسی که نماز می خواند در کفشی که به آن کفش نجاست اصابت کرده، چه حکمی دارد؟ امام فرمود: هر چیزی که نماز در آن تمام نشود، یعنی ستر عورت نکند، نماز خواندن در آن جایز است، هرچند متنجس باشد. دلالت کافی است و سند هم از نظر صاحب جواهر بلا اشکال است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۴۵، ابواب نجاسات، ب ۳۱، ح ۲، ط اسلامیه.

سوال: ظاهرا این متن از روی تقیه صادر شده.

جواب: تقیه صادر نشده است، چون این سوال یک نافذه شد برای بیان یک حکم کلی. بعد از این جهت، حکم کلی را اعلام کردیم. اگر سوال زمینه بشود برای اینکه در نهایت و ختام کلام، یک کلی بیان بشود مثل ما علی المحسنین من سبیل، در اینجا اصلا بحث از مورد نیست، اینها مصداقی است که داعی شده برای بیان یک قاعده کلی. امام فرمود کل ما لا تتم الصلاه فیه.

مرسله عبدالله بن سنان

روایت سوم: مرسل عبدالله بن سنان عمن اخبره، اینجا صاحب جواهر آن نکته را که آنجا گفتیم، اینجا نمی گوید هرچند عبدالله بن سنان هم از اصحاب اجماع است ولی مرسل ایشان کالصحیح نیست، چون اینجا صفوان نیست. عن شیخ المفید عن محمد بن احمد بن داود عن ابیه عن علی بن الحسین و محمد بن یحیی عن محمد بن احمد بن یحیی اشعری عن العباس بن معروف أو غیره عن عبد الرحمن بن ابی نجران عن عبدالله بن سنان عمن اخبره

سوال: غیره مشکل در سند ایجاد نمی کند؟

جواب: عن عباس بن معروف أو غیره، از این جهت هم می شود مجهول. أو غیره تایید می کند ضعف و ارسال را. لذا از این روایت به عنوان موید استفاده می کنیم. که اصرار ما این است که روایت اگر ضعیف هم شد، ولی در کتب اربعه بود و در بحث استدلالی ذکر شده بود، به عنوان موید قطعا است.«انه قال کل ما کان علی الانسان أو معه مما لا تجوز الصلاه فیه وحده فلا بأس أن یصلی فیه و ان کان فیه قذر مثل القلنسوه و التکّه و الکمره و النعل و الخفّین و ما أشبه ذلک» (۱) . کمره از کمربند است. می فرماید: هر آن چیزی بر انسان که با انسان باشد یعنی حمل کند او را، یا علی الانسان باشد که جزء لباسش قرار بگیرد ولی با این خصوصیت که به اندازه ستر عورت نباشد، در این صورت می فرماید: اگر متنجس باشد آن چیزها، مانعی ندارد که در آن نماز خوانده شود، هرچند آن چیزی که همراه آدم است مثل کلاه، متنجس است. دلالت این روایت مثل دلالت روایت قبلی درست و بلا اشکال است. اما سند چون مشکل داشت، می شود در حد موید.

ص: ۸۲۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص۱۰۴۶، ابواب نجاسات، ب ۳۱، ح ۵، ط اسلامیه.

تتمه مطلب

تتمه این مطلب این است که می فرماید: اگر این اشیاء که همراه انسان است یا با انسان است، میته نباشد، اگر میته بود، دیگر قابل عفو نیست. قابل عفو، نجاست عارضی است نه نجاست ذاتی. این از کجا استفاده می شود؟ اول مراجعه کنیم به نصوص، همین روایت اول موثقه زراره طبق آنچه فقهاء فهمیده اند، این روایت دلالت دارد بر اینکه معفو عنه نجاست عارضی است. چنانکه می فرماید: «کل ما کان لا تجوز فیه الصلاه وحده فلا بأس بأن یکون علیه الشئ»، «علیه» یعنی بر آن چیزی از ملابس که «علیه شئ من النجاسات» یعنی نجاست عارضی است. پس معفو عنه، نجاست عارضی است نه نجاست ذاتی مثل میته.

سوال: چگونه از این علیه استفاده کردیم که نجاست ذاتی نباشد.

جواب: ضمیر علیه برمی گردد به آن شئ از ملابس مثل کلاه، چیزی از نجاسات، که این ظهور قریب به صریح دارد که منظور از نجاست، نجاست عارضی است نه نجاست ذاتی. لذا میته اگر جزء کلاه آدم یا کمربند آدم باشد، قابل عفو نخواهد بود. لذا آن چرم هایی که از خارج می آید که احتمال میته بودن دارد، مثل کلاه و کمربند و لباس و بند ساعت و امثال قطعا مانع صحت صلاه خواهد بود.

فردا که بعثت است، روز بعثت رسول الله الاعظم صلی الله علیه و آله و سلم تعبیرات مختلفی داریم. تعبیر خطابی، تعبیر کلامی، تعبیر فقهی ولیکن ما یک جمله درباره بعثت می گوییم که «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» (۱) ، بعثت یعنی همان نوری بشریت از ظلمت و ظلمات پیدا کرد.

۱- بقره/سوره۲، آیه۲۵۷.

تفسیر آیه و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین درباره پیامبر صلی الله علیه و آله ۹۳/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفسیر آیه و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین درباره پیامبر صلی الله علیه و آله

ان شاء الله امروز به چند جهتی به جهت اینکه روز مبعث رسول الله الاعظم را دیروز داشتیم و به جهت اینکه آخرین روز جلسه چهارشنبه ماست، از این جهت ان شاء الله امروز بحث را با مبعث مربوط می کنیم که حسن ختام و بحث مناسب باشد.

تفسیر آیه و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین

آیه ای را انتخاب کردیم که مربوط است به وجود مقدس رسول اعظم، قوله تعالی: «و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین» (۱) ، وجود مقدس حضرت رسول از لحاظ فضیلت و مقام و مکانت در حد احصاء بشر نیست. از حیطه علم بشر فراتر است.

بیان امیرالمومنین درباره فضیلت پیامبر

که این مطلب را امیرالمومنین در یک استدلال کوتاه به توسط دو آیه بیان شده، آیه اول درباره علم بشر که «و ما اوتیتم من العلم الا ـ قلیلا» (۲) ، و آیه دوم «انک لعلی خلق عظیم» (۳) ، که طبیعی است عظیم در قالب قلیل نمی گنجد. خلق یعنی فرازهای شخصیتی و فضائل اخلاقی، فضیلت عظیم و علم کل بشر قلیل. در همین جا یکی دو روایت را هم نقل بکنم. حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم موجودی است که فضل او قابل احصاء نیست، و موجودی بهتر از پیامبر در کل آفرینش خلق نشده است.

ص: ۸۲۵

۱- انبیاء/سوره ۲۱، آیه ۱۰۷.

۲- اسراء/سوره ۱۷، آیه ۸۵.

۳- قلم/سوره ۶۸، آیه ۴.

روایت از اصول کافی درباره فضل پیامبر

این مطلب در کتاب اصول کافی آمده: محمد بن یحیی نقل می کند در روایت مسندی از امام صادق علیه السلام «قلت لابی عبدالله علیه السلام کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم سید ولد آدم فقال کان و الله سید من خلق الله»، نه تنها سید ولد آدم است بلکه سید کل موجود است از ملائک و انبیاء و همه. بعد هم فرمود: «و ما برئ الله بریئه خیرا من محمد صلی الله علیه و آله و سلم» (۱) . «برئ» یعنی «خلق»، خلق نکرد خلقی را بهتر از وجود حضرت رسول. روایت دیگر از امیرالمومنین علیه السلام که سند آن صحیح است. «عن ابی عبدالله علیه السلام و ذکر رسول الله»، اسم جدش را برد، «فقال قال امیرالمومنین علیه السلام ما برئ الله نصمه خیرا من محمد صلی الله علیه و آله و سلم» (۲) . انسانی بهتر از رسول الله آفریده نشده است. در ادامه

روایت دیگر از امام باقر علیه السلام که کسی از او سوال کرد که برای من پیامبر را وصف کن، حضرت وصف هایی برای حضرت رسول بیان فرمود، در آخر این جمله را فرمود: «لم یر مثل نبی الله قبله و لا بعده» (۳) ، پیامبری قبل از رسول اعظم و بعد از او اصلا دیده و آفریده نشده است. روایت از امام صادق علیه السلام درباره شمائل حضرت رسول «قال کان رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم اذا رئی فی اللیله الظلماء رئی له نور کانه شقه قمر» (۴) ، در شب تاریک چهره نورانی پیامبر اعظم که دیده می شد، گویا یک قسمت از ماه درخشان و پر نور می درخشد. و درحدیث مسندی از امام صادق می فرماید: خدای متعال فرمود: «یا محمد انی خلقتک و علیا نورا» (۵) ، ای رسول الله تو و علی را نور آفریدم. دیروز گفتم که بعثت در یک جمله تجلی «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» (۶) ، نور رسول الله الاعظم و نور امیرالمومنین است.

۱- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۱، ص ۴۴۰، ابواب التاریخ، ب مولد النبی صلی الله علیه و آله و سلم، ح ۱.

۲- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۴۴۰، ابواب التاریخ، ب مولد النبی صلی الله علیه و آله و سلم، ح ۲.

۳- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۴۴۳، ابواب التاریخ، ب مولد النبی صلی الله علیه و آله و سلم، ح ۱۴.

۴- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۴۴۶، ابواب التاریخ، ب مولد النبی صلی الله علیه و آله و سلم، ح ۲۰.

۵- اصول کافی، شیخ کلینی، ج ۲، ص ۴۴۰، ابواب التاریخ، ب مولد النبی صلی الله علیه و آله و سلم، ح ۳.

۶- بقره/سوره۲، آیه۲۵۷.

با ولایت گرفتار ظلمت نمی شود

و الا ظلمات است که ظلمات ثلاث چند تا معنا دارد، یکی از معانی ظلمات ثلاثه است و یکی از معانی ظلمات، ظلمات دوران زنـدگی آدم است که سه دوره زنـدگی دارد که هر دوره اش یـک ظلمت است، کودکی، جوانی، پیری، هر سه یـک ظلمـتی است که در هر ظلمـتی اگر کسـی معرفت دارد، نـور دارد. پیری، جوانی، کودکی اگر آشـنا بـا ولاـیت هستیـد، گرفتـار ظلمت نیستیـد. نور دارد باطن تان، روح تان شادابی دارد، وراء این تقیـدات حرکت می کنـد. این تقیـدات را یک امر عادی و جریان طبیعی جهـان ماده می دانـد و خودش را وصل می کنـد به نور. آیه «و ما ارسـلناك الا رحمه للعالمین»، اولا در بحث اصول در بحث مفـاهیم گفتیم که در دو ساختار بیان، مفهوم قطعی است. در ساختار جملیه، مشـهور مفهوم دارد و غیر مشـهور می گوید مفهوم ندارد و در جمله وصـفیه مشـهور مفهوم ندارد و غیر مشهور می گوید مفهوم دارد. در جمله لقبیه قطعا مفهوم ندارد. در جمله وصفیه و در جمله غائیه، قطعا مفهوم دارد. و اینجا حصر است. کسی دیگری آفریده نشده که رحمه للعالمین باشد.

جمع بین این آیه و آیه قل بفضله و برحمته که تفسیر به حضرت علی شده

«قل بفضـله و برحمته فبذلک فلیفرحوا» (۱) (۱۰)، در آن آیه تفسـیرش آمده که منظور از رحمت، حضـرت علی است و منظور از فضـل، حضـرت رسـول است. این آیه که می آیـد «الاـ رحمه للعـالمین» که فقـط حضـرت رسول است و در آن آیه رحمت حضرت علی آمده، جمع آن این است که علی علیه السلام «انفسنا و انفسکم» (۲) است و عین وجود پیامبر حضرت علی است. لذا گفته ایم که در حدیثی که آمده است از طریق شیعه و سـنی که کل هستی با قرآن هماهنگ است و کل قرآن به «بسم الله الرحمن الرحیم» و کـل «بسم الله الرحمن الرحیم» هم منـدرج به بـاء بسم الله است و امیرالمومنین فرمود: «انا نقطه تحت باء بسـم الله». این را توجیه کرده انـد و تاویل کرده اند گفته اند نقطه معنایش این است و باء معنایش این است اما جوابش این است که امیرالمومنین که «انـا نقطه تحت بـاء بسم الله»، خود باء نقطه است دیگر و نقطه و باء دو تعبیر از یک حقیقت است. علی، رسول الله است و رسول الله، علی است. نقطه تحت بـاء بسم الله یعنی علی جـان پیامبر است. بای بسم الله رسول اعظم است و نقطه آن باء علی مرتضی است.

۱- یونس/سوره ۱۰، آیه۵۸.

۲- آل عمران/سوره۳، آیه۶۱.

رحمه آمدن نشان از شدت رحم است

بنـابراین این آیه حصـر شـد «و ما ارسـلناك الا رحمه للعالمین»، رحمت که شـد، این رحمت با شـخص از لحاظ اطلاقات ادبی تطبیق نمی کنـد، صـفت مشـتق نیست تا همراه با ذات باشـد. صـفت است و مصـدر، و ذات در آن نیست. نگفته است که «و ما ارسـلناك الا راحم للعالمین» یا ذو رحم، فرمود: «و ما ارسلناك الا رحمه»، از این دقت استفاده می کنیم که در صیغه مبالغه در تعبیر مبالغه شـدت اتصاف مبالغه می آورد. اگر عدالت در حد بالایی می رسد، می گفتیم احمد عدل، نمی گفتیم عادل، یعنی آنقـدر عـدالتش بالاـست که خود عـدل است. پیـامبر اعظم از نظر رحم و مهربـانی آنقـدر در مقـام بالا و عالی است که انسان صـاحب رحـم نیسـت، بلکـه خـود رحـم است. آن هم نه در بیـان آدمی بلکه در بیـان قرآن. واقع امر این است که پیـامبر عین رحمت است. لـذا امام باقر می فرمایـد: با رفتن پیامبر از دنیا، رحمت ظاهری از دست بشـریت گرفته شـد. بعد هم رحمت برای عالمیان، دنیا و آخرت و برای همه. لـذا امیرالمومنین می گوید فضـیلت پیامبر به علم بشـر نمی گنجد. همین مطلب را علم بشـر نمی توانـد احاطه کنـد. رحمت اطلاقا علی العالمین از احاطه علم فراتر است. معنای رحمت چیست؟ رحمت در هر بعـدی آثار خودش دارد و معنا و مفهومی دارد. رحمت که وسـیع است و للعالمین هم که است، می توانـد نقاط مقابل زیادی داشـته باشد. یعنی یک مفهوم عام مخالف های متعددی دارد. مثلا شـئ یک مفهوم عام است، مفاهیم مخالف زیادی دارد که عدم آن شـئ و شـئ دیگر. معنای رحمت در لغت و اصـطلاح عبارت است از ضد غضب یا من سبقت رحمته غضبه، و در اصطلاح از لحاظ وصـفی رحمت یعنی مهربـانی، برخورد مثبت همراه بـا نوازش. در وجود مقـدس حضـرت رسول که رحمت به تمـام معنا جمع شده بود، در تاریخ هم آمده برخورد هایش.

ص: ۸۲۸

اول که یک معجزه از حضرت رسول است، حضرت رسول از لحاظ علمی، روانشناسی و طبیعی تربیت او از اینجا به آنجا، پدر بزرگوارش را از دست داد، در کنف جدش و در کنف عمویش و بعد خودش به نام یتیم. در محیطی که از علم و اخلاق که نه خبری نبود که جهل و عصبیت و بی رحمی در اوج و منتهای خودش بود. از لحاظ فطری آدم بهترین علاقه به دختر کوچک خودش دارد که به دنیا می آمد، دختر خودش را زنده به گور می کردند، اوج بی رحمی آمد. وقتی که حضرت زهرا را خدا به او داد، فرمود: فاطمه فضله کبدی، فاطمه روحی التی بین جنبیه، ابوها فداها. در آن شرائط نظافت معنا نداشت، و مسئله ای به نام نجاست و پاکی اصلا وجود ندارد و مطرح نمی شود. در جامعه ای که نجاست معنا نداشت، آن هم کسی آمد به نام یتیم و آن وضعیت فرمود: «النظافه من الایمان». از لحاظ علمی و تربیتی بچه هایی که پدر ندارند، عقده ای هستند و قدرت هم پیدا کنند، انتقام جو هستند. رحمش در حدی بود که تمام حیاتش عمویش حضرت حمزه بود، قاتل عمویش را بخشید. یک وقتی یک کافری در یک جنگی کمین کرد و حضرت رسول را به زمین انداخت بعد این کافر به حضرت رسول گفت که الان کی نجات ات می دهد، حضرت یک حرکتی کرد و آن فرد کافر را انداخت زمین و رویش قرار گرفت، پیامبر به آن کافر فرمود که الان چه کسی نجات می دهد؟ گفت «رحمتک»، تا گفت «رحمتک»، حضرت رسول دستش را برداشت. این است که در دعای توسل «اللهم انی اسئلک بنبیک نبی الرحمه»، نزول رحمت می شود. رحمت در بعد عقیدتی کسی که آشنا با رحمت الهی بشود، می تواند به توسط آن رحمت مشکلش را حل کند. وهابی در یک کتاب کوچکی که مدینه و مکه پخش می کنند، نوشته بود که اما بصفات الله می شود توسل کرد و می شود بگوییم ا«للهم انی اتوسل برحمتک»، ولی چون جهل دارند، نمی فهمند. گفتیم همین را که می گویید که درست است توسل به رحمت خدا و درست نیست توسل به رسول الله، جوابش دادیم که اتوسل برحمتک «و ما ارسلناک الا رحمه للعالمین». در بعد عقیدتی انسان در پوشش رحمت که خدا رحمت برای عالمیان فرستاده، خودش ارحم الراحمین است. بعد کلامی، اعتقاد به اوصاف خدا و اعتقاد به ارحم الراحمین بودن خدا، خیلی مشکل ساز است. ۱. در دستورات آمده که در اذکارتان هفت بار یا ارحم الراحمین بگویید، ان شاء الله دعایتان مستجاب است. خدایی که رحمت برای عالمیان فرستاده، خودش ارحم الراحمین است. در یک مکاشفه ابوالحسن خرقانی آمده بود که به ذهن خرقانی اعلام شد که خرقانی اینقدر مرید داری مردم از تو احترام می کنی، اگر اسرارت را برای مریدانت بگویم، مردم به تو سلام نمی گویند. خرقانی به ذهن خودش جواب خدا را داد که خدایا اگر ارحم الراحمین بودنت را برای بندگانت فاش کنم، دیگر کسی به تو سجده نمی کند. اول یأس را می برد. جای دیگر رحمت آمده، رحمت در برابر یأس است. رحمت وصل می شود به ارحم الراحمین و یأس منتهی می شود به اهریمن و ابغض المبغضوین شیطان رجیم. بنابراین رحمت که آمد، یأس را راه نمی دهد. در هر شرائطی هستید، و در هر وضعیتی که هستید، هر قدر خدای ناکرده از نظر گناه خطر احساس می کنید، زندگی تان هر قدر پر مخاطره شد، در رحمت بسته نیست. ارحم الراحمین بودن همه جا آدم را کمک می کند. یک ذره منفی یا خطر به دل راه ندهید که روح آدم را تازه می کند که آن در حقیقت آن انرژی اصلی روح آدم است و آن نوری است که آدم را از خط شیطان جدا می کند. جدا شدن خط رحمان از خط شیطان رحمت و یأس است. رحمت اگر آمد، یأس نیست و اگر یأس نیست، خدای نخواسته رحمت را از دست داده.

رحمه بودن در عمل باید ثابت شود

اما در بعد اخلاقی، حرفی از سعدی شنیده اید که سعدیا گرچه سخنران و مصالح دانی، به عمل کار برآید به سخنرانی نیست. ما که می خواهیم بگوییم پیرو رحمه للعالمین هستیم، باید در عمل ثابت کنیم. از پدر و مادر و فرزندان و برادر و خواهر و از محیط خانه با مهربانی، اگر اشکال هم داشته باشید با مهربانی. این یکی از راه های موفقیت پیامبر اعظم بوده است. با مهربانی وارد بشویم که در حقیقت در بعد فردی اتصال به رحمت آسایش روحی می دهد. خودم به دیگران رحم می کنم و دیگران هم به ما رحم می کنند، قانون است ارحم ترحم. به دیگران که شما رحم داشته باشی، مورد رحم قرار می گیرد. سنت است، ارحم ترحم حدیث ارشاد به واقعیت هاست. اگر اهل رحم هستید، هیچ گاه گرفتار نمی شوید. این آرامش روحی است و رحم که دارم، از نظر روحی خدایا من که به کسی بدی نمی خواهم، تو هم که ارحم الراحمین هستی. و در بعد اجتماعی رحم اگر باشد، آرامش و امنیت اجتماعی است. در اصلاح اجتماعی از لحاظ شرعی، اخلاقی و از لحاظ علمی گفته می شود وقتی یک جامعه ای می شود که همه در آرامش و امنیت به سر ببرند، وقتی محقق می شود که همه مردم با همدیگر رحم داشته باشند و مهربان باشند.

رحمه للعالمین اسم برای دو نفر است

ص: ۸۳۰

امام بقیه الله الاعظم که تشریف بیاورند، ان شاء الله با آن تصرف که در روایات از جابر نقل شده که اسم رحمه للعالمین برای دو نفر است، برای خاتم الانبیاء رسول الله الاعظم و برای خاتم الاوصیاء بقیه الله الاعظم، شیخ صدوق نقل می کند وصف حضرت بقیه الله رحمه الله و رحمه للعالمین. آنکه شیخ صدوق نقل می کند از جابر که «السلام علیك یا رحمه الله فی ارضه». امام بقیه الله که تشریف بیاورند، دل ها می شود مهربان، دل های بشر که مهربان بشود، دیگر مشکلی وجود نخواهد داشت. ما می خواهیم اهل رحمت باشیم و رحمت خدا حال ما بشود، در حدیث می فرماید: «ارحم نفسک، ارحم عبادالله یرحمک الله»، این راه آن است. به خودت رحم کن. رحم به خود این است که گناه نکن. رحم کن به مردم که به کسی خیانت نکن، پشت کسی هم غیبت و خیانت نکن. که مورد رحمت قرار می گیری.

معفویت ما لا تتم به الصلاه ۹۳/۰۳/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معفویت ما لا تتم به الصلاه

بحث عنوان شد و گفته شد که این مطلب اجماعا و نصوصا مورد اختلاف نظر بین فقهاء نیست. که اگر چیزی از قبیل کلاه و جوراب و کمربند و امثال آن، متنجس باشد، معفو عنه است. معیار آن ما لا تتم به الصلاه بود. نصوص آن را گفتیم و شرح آن کامل شد

نجاست عرضی مد نظر است نه نجاست ذاتی مثل میته

ص: ۸۳۱

در ادامه گفته شد که منظور از عفو آن اشیائی است که دارای نجاست عارضی باشد، اما اگر اشیائی باشد که لا تتم به الصلاه اما نجاستش، نجاست ذاتی است، مثل اجزاء میته و ما لا یوکل لحمه، در این صورت گفتیم که اینها مورد عفو نیستند. دلیل بر این مطلب، سیدنا الاستاد قدس الله نفسه الزکیه می فرماید: این مطلب که مورد نفی خلاف است بلکه مورد ادعای اجماع، ولیکن ادعای مکرر. (۱)

فرق ادعای اجماع با ادعاهای مکرر بر اجماع

یک وقت می گوییم ادعای اجماع است که یک مورد ادعاء شده است، یک مرتبه می گوییم ادعای مکرر که هر ادعاء یک امتیاز دارد، و ادعاهای مکرر ضریب اعتبار می رود بالا. ادعای مکرری در این باره وجود دارد.

موثقه زراره نیز دال بر نجاست عارضی است

و یک عده از روایات هم در این رابطه آمده است که از جمله موثقه زراره که گفتیم. این موثقه دلالت بر اینکه منظور از عفو، آن چیزی است که نجاستش عارضی باشد نه نجاست ذاتی.

موثقه علی بن عقبه

موثقه زراره که سند آن هم درست بود، فقط آخرین راوی که از زراره روایت را نقل می کند، علی بن عقبه امامی بودن آن ثابت نیست، لذا روایت می شود موثقه.

خبر زراره

ص: ۸۳۲

۱- التنقیح فی شرح العروه الوثقی، سید ابوالقاسم خویی، ج ۳، ص ۴۲۸.

مضافا بر ایـن خـبر زراره که مویـد مطلب است که سـندش درست است جز یـک نفر که از این جهت تعـبیر به آن خـبر زراره کردیم. و عن سـعد عن حسن بن علی، منظور از سـعد، سـعدی که در مرحله مشایخ کلینی باشد، سـعد بن عبدالله اشـعری است عن حسن بن علی، که حسن بن علی بن فضـال است. عن ابن عبـدالله بن مغیره که توثیق خاص دارد. عن الحسن بن موسـی بن الخشاب که توثیق دارد، عن علی بن اسباط که از اجلاء و ثقات است، عن ابن ابی لیلی،

ترجمه عبد الرحمن بن ابن ابی لیلی (ضعف)

این ابن ابی لیلی که از زراره نقـل می کنـد و از تلامـذه زراره هم است، اگر شـیخ زراره بود، درست بود امـا چون زراره شـیخ ایشان است و ایشان هم توثیق ندارد، نه توثیق خاص و نه توثیق عام.

سوال: کثرت روایتش باعث توثیق نمی شود؟

جواب: اصل حرف مورد تاییـد است مفهوما نه مصـداقا. اینکه مفهوما مطلب خوبی است که کثرت روایت داشـتن، و سـند هم درست باشـد و فقط یک نفر باشـد، آن هم قبل از ایشان علی بن اسـباط است که از اجلاء و ثقات است و آن هم از زراره نقل می کنـد یعنی شـیخ او زراره است. هر کسـی از راوی روایت نقل بکنـد، آن مروی عنه می شود شـیخ او در صورتی که بدون واسـطه نقل بکنـد. کسـی که شـیخ او زراره است و علی بن اسـباط هم به او اعتماد می کند، در سـندی که یک راوی ضـعیف باشد، خیلی مشـکل نیست. منتها این ابن ابی لیلی آن مجاهیل بسیار مستحکمی است، نه مدحی توانستیم پیدا کنیم و نه توثیقی دربـاره او. بنـابراین از لحـاظ معـاییر رجـالی این روایت، روایت معتبر نیست. اما اینکه کثرت روایت، مصـداقا کثرت روایت او ثابت نیست، بلکه می توانیم بگوییم که روایاتش کم است. «قال قلت لابی عبدالله ان قلنسوتی وقعت فی بول فأخذتها فوضـعتها علی رأسی ثم صلیت فقال لا بأس» (۱) . کلاه من افتاد روی نجاست بول، برداشـتم و گذاشتم سرم، با آن نماز خواندم، فرمود: اشـکالی نـدارد. دلالـت دارد بر عفو از نجـاست عارضـی. و نجاست ذاتی که ما لا یوکل لحمه و میته شامل این عفو نمی شود. یـک کلاهی داشـته باشـد از چرمی که از خارج می آیـد، چرم میته است و ذبـح شـرعی نشـده است، کلاه است و ما لا تتم به الصـلاه است، این مورد عفو نیست. چون عفو تعلق دارد به نجاست عارضی، و این نجاستش ذاتی است. کمربند است یا لباسی که دوخته های چرمی داشته باشد یا بند ساعت چرمی است، ما لا تتم به الصلاه و مورد عفو نیست، چون نجاست ذاتی است.

ص: ۸۳۳

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲، ص ۱۰۴۶، ابواب نجاسات، ب ۳۱، ح ۳، ط اسلامیه.

سوال: در حال غیر اضطرار استفاده در آن اشکال ندارد؟

جواب: اصل استفاده اشکال ندارد، و مانع صلاه است.

روایاتی که معفویت ما لا تتم الصلاه را ولو از ما لا یوکل لحمه باشد تجویز می نماید

اما سیدنا الاستاد می فرماید: دو روایتی داریم دال یا در معرض دلالت بر اینکه میته و ما لا یوکل لحمه هم مورد عفو است.

خبر حلبی

این روایات روایت اول عبارت است از خبر حلبی محمد بن الحسن باسناده عن سعد، شیخ کلینی و شیخ طوسی که از سعد نقل می کنند، سعد بن عبدالله اشعری قمی که از اجلاء و ثقات و مشایخ است. باسناده عن سعد، عن موسی بن الحسن که موسی بن الحسن خشاء است، عن احمد بن هلال که هم در سند کامل الزیاره آمده و هم در سند تفسیر قمی. دو تا توثیق عام دارد که گفته بودیم که اگر یک راوی، دو توثیق عام داشت، دو امتیاز می شود و چیزی شبیه توثیق خاص. عن ابن ابی عمیر عن حماد که از اصحاب اجماع است، عن الحلبی، عن ابی عبدالله علیه السلام،

ترجمه احمد بن هلال

اولا این سند، سید برای این خبر گفت، اشکال آن نسبت به احمد بن هلال بود.

در تعارض توثیق عام و تضعیف خاص، تضعیف خاص مقدم است

درباره توثیق عام و تضعیف خاص، و تضعیف عام و توثیق خاص، گفتیم که اگر خاصین یا عامین تعارض بکند، که توثیق عام و تضعیف عام و اگر هر دو خاصین باشد که توثیق خاص و تضعیف خاص، تعارض می کنند. قولی که مطلقا توثیق مقدم است، گفتیم اساس ندارد. باید دقت کنیم به نحوه توثیق، بعد اگر نبود، مراجعه به قرائن کنیم و در آخر می شود تساقط. و اما اگر توثیق عام در برابرش تضعیف خاص بود، اصلا آن توثیق عام دیگر شامل آن مورد نمی شود. توثیق عام است ولی تخصیص دارد. جایی که تضعیف خاص رسیده باشد، دیگر آن توثیق عام کارایی ندارد. احمد بن هلال سیدنا الاستاد در کتاب معجم رجال خودش حرف الف می فرماید: این فرد تضعیف متضادی دارد، گاهی متهم به نصب است و گاهی متهم به غلو است، بین غلو و ناصبی است. اگر گفته بشود که اینگونه تضعیف قابل قبول نیست که نصب و غلو برای یک آدم. جوابش این است که اینها مراحل حیاتش است، ابتداء ناصبی بوده بعد شده شیعه و بعد شد غالی. از ناصبی شد مسلمان و شد شیعه و شد غالی. بنابراین احمد بن هلال چون توثیق آن عام است و تضعیف آن خاص، لذا توثیق عام در برابر تضعیف خاص مقاومت نمی کند. بنابراین احمد بن هلال از اعتبار رجالی برخوردار نیست.

سوال: ممکن است برعکس باشد؟

جواب: طبیعت کار این است. عکس را قبول نمی کنیم، چون همیشه حرکت از منفی به طرف مثبت شروع می شود، حرکت به طرف کمال است نه به طرف نقص. اما متن این روایت که استفاده می شود که حتی عفو شامل اجزاء میته هم می شود. عن ابی عبدالله علیه السلام «قال: کل ما لا تجوز الصلاه فیه وحده فلا بأس بالصلاه فیه»، یک عامی آمده که ما لا تجوز الصلاه یعنی شئ ای که ستر عورت نکند، این نماز در آن اشکال ندارد، متنجس باشد به نجاست عارضی یا نجس باشد مثل اجزاء میته. یک مثالی هم می زند برای لا تجوز الصلاه، نه برای مورد میته و متنجس. «مثل التکّه الابریسم و القلنسوه و الخفّ و الزنّار یکون فی السراویل» (۱) ، زنّاری که در شلوارهاست. سراویل اصل فارسی بوده که شلوار بوده، شده سروال و جمع هم شده سراویل. مثل بند شلوار و کلاه و کمربند که اشکال ندارد، چون هیچ کدام ستر عورت نمی کند. این مثال بود، اما «کل ما لا تجوز»، شامل میته هم می شود.

روایت اسماعیل بن فضل

روایت دو: اسناد شیخ کلینی از سعد بن عبدالله عن حسین بن سعید عن فضاله بن ایوب عن اسماعیل بن فضل، سند معتبری است و روایت موثقه است. گفته بودیم یک نوع توثیق، توثیق امامزاده هاست. اسماعیل بن فضل، لذا این را سید موثقه می گوید و مبنای هم این بود که این می شود صحیحه ولی سیدنا الاستاد با آن احتیاطاتی که در رجال دارد، این را هم موثقه می گوید. «قال سالت اباعبدالله علیه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصلاه فیها اذا لم تکن من ارض المصلین، فقال اما النعال و الخفاف فلا بأس بهما» (۲) . این اطلاقی که در ذیل آمده که نعال و خفاف که فرموده لا بأس بهما، اطلاق دارد که نجس باشد یا متنجس. ممکن است از جلود میته باشد. از این روایت استفاده شد یا اشعار بر این دارد که ما لا تتم الصلاه اگر نجس هم باشد، مورد عفو است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۲۷۳، ابواب لباس مصلی، ب ۱۴، ح ۲، ط اسلامیه.

۲- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۳۱۰، ابواب لباس مصلی، ب ۳۸، ح ۳، ط اسلامیه.

بیان مرحوم آقای خویی در مورد دو روایت فوق

سیدنا الاستاد می فرماید: این دو تا روایت در این باب آمده، اما در برابر این روایت، روایت دیگری داریم که ما را هدایت می کند که ما لا تتم الصلاه اگر میته باشد، نماز باطل است.

روایت ابن ابی عمیر

در این رابطه صحیحه ابن ابی عمیر، و باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی، اسناد شیخ طوسی عن احمد بن محمد بن عیسی که از اجلاء و ثقات و مشایخ قمیین است. عن محمد بن ابی عمیر عن غیر واحد، که به صحت سند صدمه ای نمی زند. دو نکته دارد: نکته اصلی آن این است که اگر راوی گفت عن غیر واحد، این اعتبار دارد. می گوید از یکی دو تا نشنیدم بلکه از یک مجموعه شنیدم. همانطوری که ابتدای سند هم گفته شد، عن عده من اصحابنا مورد اعتماد است. نکته دیگر آن این است که ابن ابی عمیر است که از مشایخ ثلاثی است که «لا یرسلون الا عن ثقه». سند، صحیحه است. «عن ابی عبدالله علیه السلام فی المیته، قال لا تصل فی شئ منه و لا فی شسع» (۱) ، این نص است و ظاهر هم نیست، که «لا تصل فی المیته». که در لباسی که جزء آن میته باشد، نماز خواندن اشکال دارد، اما در شصع که کفش است، چه می شود؟ فرمود: از کفشی که از میته هم باشد، جایز نیست. سید می فرماید: تعارض اینجا بین صحیحه و دو روایتی که ظهور و اطلاق داشت، صورت نمی گیرد. برای اینکه اولاـ صریح و ظهور است. آن دو روایت در حد ظهور بود، یعنی اطلاق داشت اما صحیحه تصریح است. بین نص و ظاهر، تعارضی نیست، نص مقدم بر ظاهر است.

۱- وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۳، ص ۲۴۹، ابواب لباس مصلی، ب ۱، ح ۲، ط اسلامیه.

تعارض صحیحه و موثقه

و ثانیا روایت شیخ حلبی به جهت احمد بن هلال از لحاظ اعتبار ساقط است، و بین موثقه و صحیحه اگر تعارض بود، طبق مشهور سند صحیح مقدم می شود بر سند موثق. نکته سوم هم بیان اگر نص و ظاهر را هم نادیده بگیریم، اطلاق و تقیید است. آن موثقه اطلاق دارد و اطلاقش را ما تقیید می کنیم به مدلول صحیحه ابن ابی عمیر که اگر متنجس بود، اشکال دارد مگر اینکه میته باشد.

فرق علم به تذکیه و شک در تذکیه

مطلب دیگر هم این است که فرق است بین شک در تذکیه و علم بر میته بودن. آنجا که گفته شده است، جایز است، در صورت شک در تذکیه است، آنجا روایت حلبی و موثقه اسماعیل بن فضل هاشمی است. این روایت صحیحه ابن ابی عمیر در صورتی که علم به میته داشته باشیم. پس اگر علم به میته داشته باشیم، جایز نیست و اگر شک داشته باشیم، جایز است. پس اصلا تعارضی نیست. برفرض می فرماید: تعارض هم بکند، تساقط بکند، عمومات منع از صلاه در میته داریم.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹


قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹